

التحقيق والبيان

في شرح البرهان في أصول الفقه

تأليف الإمام

علي بن إسماعيل الأبياري

(ت: ٦١٨ هجرية)

دراسة وتحقيق

د. علي بن عبد الرحمن بسام الجزائري

أستاذ بالمعهد الوطني العالي لأصول الدين (الخروبة - الجزائر)

الجزء الرابع

وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية
إدارة الشؤون الإسلامية
دولة قطر

بسم الله الرحمن الرحيم

التحقيق والبيان

في شرح البرهان في أصول الفقه

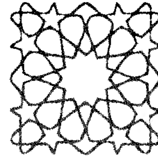
٤





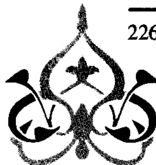
طَبْعَة خَاصَّة
بِوَزَارَةِ الأَوْقَافِ وَالشُّؤُون الإِسْلَامِيَّة
إِدَارَة الشُّؤُون الإِسْلَامِيَّة
دَوْلَة قَطَر
turathuna@islam.gov.qa

الطبعة الأولى
١٤٣٤هـ - ٢٠١٣م



دار الضياء للنشر والتوزيع - الكويت

الكويت - حولي - شارع الحسن البصري / تلفاكس: 22658180
البريد الإلكتروني: Dar_aldheyaa2@yahoo.com
www.daraldheya.com



مسألة:

إذا اعتبر القايس القصاص بالدية في الثبوت على الشركاء حيث يبغي ذلك، أو اعتبر الدية بالقصاص في السقوط حين يلتمسه، أو قاس الحد على المهر [في طلب الثبوت، أو المهر على الحد][١] في محاولة السقوط، فقد أطلق طوائف من الجدليين أقوالهم بفساد القياس، صائرين إلى أن العقوبات تدرأ بالشبهات، وأروش الجنايات تثبت بالشبهات، فاعتبار أحد البابين بالآخر فاسد الوضع.

وسنبين القياس الصحيح باعتبار ما يسقط بالشبهة بما لا يسقط بها، أو على العكس. وهذا أطلقه حذاق في كتبهم، وليس الأمر عندي كذلك على الإطلاق، فإن المهر وإن كان قد يجب مع الشبهة، فلا يقضي الشرع بثبوته أبدا، ولكن قد يسقط في بعض الأحوال، [وكذلك القصاص][٢]، فإن كان يتعرض للسقوط بالشبهة، فلا شك أنه

الشرح

قال الإمام: (**مسألة: إذا اعتبر القائس القصاص**) إلى آخرها[٣]. قال الشيخ: الذي ذكره الحذاق ينزَّل على صورة، والذي ذكره الإمام ينزَّل على أخرى. الذي ذكره الحذاق مفروض فيما إذا تباينت القواعد، وتفاوتت تفاريعها في نظر [الشرع][٤]، فإنه إذا ظهر ذلك، امتنع أن يستعمل [معنى][٥] إحدى

التعليق

[١] ما بين [ ] ساقط من خ.

[٢] ما بين [ ] ساقط من خ.

(٣) انظر البرهان (٢/١٠٣٠س: ٣ ـ ص: ١٠٣٢س: ١١).

(٤) في ت: الشارع.

(٥) ساقطة من ت.

[يجب][1] في بعض الأحوال. فإذا تعرض القايس لحالة يقتضي حكم [الإخالة][2] فيها اجتماع القصاص والدية في السقوط، (٨٤/أ) واجتماعهما في الثبوت، فقد تعرض جاريا لتبيين الرشاد والسداد، وليس يلتزم القايس في التفصيل قياس باب القصاص على باب الدية، فلو حاول ذلك، لكان مبطلا.

فتحصَّل من مجموع ذلك أن المتبع في هذا أن اعتبار الباب بالباب مع افتراقهما في أصل الوضع محال، متناقض لما عليه وضع الشرع. وذلك إذا التزم الجامع أن يجب القصاص حيث تجب الدية، أو تسقط الدية حيث يسقط القصاص.

فأما إذا كان القياس جزئيا ناصا على بعض الصور، فينظر في الجامع، فإن أخال وصح على الطرد، حكم بصحته. وإن لم يخل، أو صادف صورة يقتضي وضع الباب مفارقة أحدهما الثاني في صورة الجمع، فالقياس فاسد في وضعه.

الشرح

القاعدتين في الأخرى. هذا بمثابة إخراج القيم في الزكوات، فإنه يمتنع عندنا، وإن كان المعنى لائحاً(٣). وسبب ذلك أن المعنى فيما لم يتمحض اعتباره، لما خامر المعنى من شوب التعبد، وإلا فالقيمة للفقراء أرفق من الشاه. ومع ذلك قضينا بمنع الإجزاء، وإن كان المعنى لائحاً. وكذلك قلنا لابد من رعاية عدد

التعليق

[١] ساقطة من خ.

[٢] في خ: الاحالة.

(٣) راجع: المدونة (١/٣٥٨). والشرح الصغير (٢/٢١٢). وانظر: (٣/١٣٤) هامش: ٣ من الجزء الثالث.

وعلى هذا النسق لا يطلق القول ببطلان قياس الرخص على الوظائف الثابتة، ولا ننكر أيضا عكس ذلك.

والغرض من مضمون هذه المسألة أن افتراق البابين على الجملة فيما نحن فيه ليس يوجب افتراقهما أبدا، بل إن أطلق ذلك، فالمراد به الافتراق في خصوص أحكام في صورة معينة، فليجتنب الجامع في جمعه محل افتراق البابين، وليلزم مع هذا الاجتناب شرائط الأقيسة، فهذا الرشد والمسلك القصد.

الشرح

المساكين في الكفارات، ومنعنا من الصرف إلى مسكين واحد في أيام[1]، وإن كان الشرع يقصد سَدَّ خُلَّته كل يوم، ولكن رأينا في الباب تعبدات، فقلنا: يمكن (١٣٦/أ) أن يكون [العدد][2] من جملتها. فإذا [بنيت][3] القواعد على المخالفة، تعذَّر اعتبار معنى قاعدةٍ في أخرى. ولذلك [يمنع][4] من اعتبار غرر الصداق بغرر الثمن، لكون الصداق بُني على نوع من المكارمة، فلا سبيل إلى اعتباره بالثمن بحال. هذا هو الذي [أراده][5] الحذاق.

وقَصْدُ الإمام ما إذا افترقت القواعد من وجه، [وتقاربت][6] من وجه آخر، فإن القياس يستعمل في جهة [التقارب][7] دون التباعد. وإذا اتضح ذلك،

التعليق

(١) راجع: المدونة (٣٥٨/١)، (١١٨/٢). والشرح الصغير (٢١٤/٢، ٥٦٤).

(٢) في أ: التعبد.

(٣) في ت: ثبتت.

(٤) في أ: يمتنع.

(٥) في أ: رآه.

(٦) في ت: وتفاوتت.

(٧) في ت: التفاوت.

ومن الاعتراضات: القلب

وهو ينقسم إلى قلب فيه التصريح بالحكم، وإلى قلب وضعه إبهام الغرض.

فأما القلب الصريح، فقد مثله أهل هذا (٨٤/ب) الشأن [بأن][١] الشافعي[٢] إذا قال: عضو من أعضاء الطهارة، فلا يتقدر [الفرض][٣] فيه بالربع، قياسا على سائر الأعضاء. فيقول الحنفي: عضو من أعضاء الطهارة، فلا يكتفى فيه بما ينطلق عليه الاسم، قياسا على سائر الأعضاء، وهو مما ظهر فيه الخلاف.

الشرح

فقوله صحيح، ولا يمكن فيه نزاع. وذلك بمثابة ما إذا بيعت الأموال الربوية بعضها ببعض، فإنه يشترط فيها من الشروط ما لا يشترط في غيرها، ولكن مقتضى القواعد في [بيع](٤) الأغرار سواء، فيجوز أن يفسد الصرف، [إذا](٥) اشتمل على عوض مجهول، اعتباراً بالبيع. فهذا هو [الذي](٦) قصده الإمام. فإذا رُدَّت المذاهب المطلقة إلى التفصيل، لم يبق للخلاف تحصيل.

قال الإمام: **(ومن الاعتراضات الصحيحة: القلب)** إلى قوله **(وإنما هو مسلك [بديع](٧) جداً، لا يعهد له نظير)**(٨). قال الشيخ: أورد مسح الرأس

التعليق

[١] في خ: فإن.

[٢] في خ زيادة: ﷺ.

[٣] في خ: الفرق.

(٤) في أ: نفي.

(٥) في أ: فإذا.

(٦) ساقطة من ت.

(٧) في البرهان: بدع.

(٨) انظر البرهان (١٠٣٢/٢س: ١٢ - ص: ١٠٣٧س: أخير).

فذهب ذاهبون إلى رده، وتمسكوا بأن ما جاء به القالب ليس مناقضا لمقصود المعلل. ومقصود المعلل نفي التقدير بالربع، وضده أن يتقدر بالربع، فلا يستمكن القالب من ذلك أبدا، فإن أصل المعلل والقالب واحد، ولا يتصور أن يشهد أصل واحد على التصريح بنقيضين.

وإن فرض إجزاء ذلك، فالأصل يشهد لأحد الوجهين دون الثاني، فالقلب إذاً حائد عن مقصد المعلل ومحل العلة، وهو في حكم معارضة في غير محل التعليل. والمعارضة إذا لم تجر على المناقضة المحققة بموجب العلة، فهي غير قادحة، لوقوعها مجانبة لمقصود العلة.

ومن قال: إن القلب قادح، استدل بأن العلة وقلبها في الصورة التي ذكرناها مشتملان على حكمين، لا سبيل إلى الجمع بينهما، فإن من يكتفي بالاسم لا يقدر، ومن يقدر لا يكتفي بالاسم، فإذا كان كذلك، فقد تحقق اشتمال العلة والقلب على أمرين، لا يتأتى التزام جمعهما على الموافقة، فكان ذلك كالتصريح بالمناقضة.

الشرح

مثالاً لتصور معنى القلب، وقَصْدُ المورد بإيراده، أن الحكم الذي نفاه أحدهما، لم يتعرض الآخر لإثباته، والذي [أثبته][1] الثاني، لم يتعرض الأول [لنفيه][2]، فكأن كل واحد منهما فَرَضَ الكلام في طرفٍ من أطراف المسألة، لا يتعرض للحكم الذي صرح به خصمه. هذا وجهُ من [أبطل][3] القلب[4]، فصرف الإمام

التعليق

(١) في أ، ت: نفاه.

(٢) في أ: لإثباته.

(٣) في أ: إبطال.

(٤) راجع هذا القادح في: إحكام الآمدي (١٦٦/٣). والبحر المحيط (٢٨٩/٥). وشرح الكوكب المنير (٣٣١/٤).

ثم للقلب عند القائل به مرتبة على المعارضة (٨٥/أ) من جهة أن العلتين المتعارضتين [تعتزي][١] كل واحدة منهما إلى أصل لا يشهد للعلة الأخرى، والأصل متحد في العلة وقلبها، [فكان][٢] ذلك [أبين][٣] في التناقض.

ومن أسرار هذا أن القالب لا يأتي بالقلب وهو يجوِّز كونه متعلقاً بما يريده. ولو كان رام ذلك، لكانت العلة قلباً لما يبغيه؛ فإن كان القلب قادحاً من جهة كونه قلباً، فعلة الخصم [قلب][٤] القلب؛ فإذا وضع [القالب][٥] على الإبطال، وهو في حكم معارضة الفاسد بالفاسد، وإبانة عدم شهادة الأصل على المراد. فالعلة إذا عورضت بأخرى، فلا يمتنع ارتباط الحكم [بإحداهما][٦] لترجيح، كما سيأتي مفصلا، إن شاء الله تعالى. فهذا مغزى قول الفريقين.

الشرح

[عنايته](٧) إلى الاعتراض على المثال، فقال: إن القياس من الجانبيْن طرد، ثم أنه عبَّر عن ذلك ببيان أنه لا مناسبة بين لفظ العضو، وبين التقدير ولا نفيه. ولما قيل له: لعلَّه من أبواب الشبه، قال إنها أيضاً لم تتشابه، لا في [قدر](٨) الفرض، ولا في كيفية [تأدية](٩) الفرض، نظراً إلى المسح والغسل، وتفاوت

التعليق

[١] في خ: يعتزي.
[٢] في خ: وكان.
[٣] في خ: بيّن.
[٤] ساقطة من خ.
[٥] في خ: القلب.
[٦] في المطبوع: بإحداها.
(٧) في ت: غايته.
(٨) في ت: أقدار.
(٩) في أ: فائدة.

ونحن نقول: ما وقع الاستشهاد به في حكم مسح الرأس باطل، [لا][١] من جهة القلب، ولكن من جهة جريان الكلام من الجانبين طرداً؛ فإن إطلاق اسم العضو لا يشعر بمقصود المعلل، ولا مقصود القالب؛ فخرج الكلامان عن رتبة الإشعار، ووقعا طردين.

فإن قيل: إن لم [يستد][٢] القياس المعنوي، فهلاً قدر أحد الكلامين شبهاً، وهلا قدّرا شبهين متعارضين. قلنا: ما نرى الأمر كذلك؛ فإن أعضاء الوضوء غير متشابهة، لا في أقدار محل الفرض، ولا في كيفية تأدية الفرض؛ إذ بعضها مستوعب، وبعضها غير مستوعب، وبعضها مغسول، وبعضها ممسوح.

فإذا قال القائل: عضو من أعضاء الطهارة، (٨٥/ب) فلا يتقدر فرضه بالربع، فليس الذي جاء به من الشبه في شيء؛ إذ ليس في عضو من الأعضاء ما ينافي تقديراً، وإنما لها أوضاع في الشرع وفاقية، وهي في وضع الشرع على التقارب، فمن يبغي شبهاً في التسوية في نفي أو إثبات، فليس كلامه واقعاً في مظنة التشبيه، فإن عاود معاود بأن

الشرح

المحال. ولما قيل له: إنها اشتبهت في عدم (١٠٥/أ) التقدير بالربع، جعل ذلك أمراً وقفياً، أي [غير](٣) مقصود إليه بالإثبات.

وهذا الكلام ضعيف، فإنه يصح، وإن تفاوتت مقاديرها، أن يكون الشارع قصد إلى نفي تقديرها بالربع. وإبطال الشبه في هذه الجهة الخاصة، بناء على تفاوتها في غيرها، لا يتضح. ثم نقل الكلام إلى بيان جواز الاكتفاء بأقل

التعليق

[١] ساقطة من خ.

[٢] في خ: يستبد.

(٣) ساقطة من أ.

الأعضاء الثلاثة، التي هي أصل القياس متساوية في عدم التقدير بالربع، والمطلوب التشبيه في هذه الخصلة، قيل له: هي وإن لم تتقدر، ففرضها مختلف الأقدار في وضعها، فلم يتأصل فيها شبهٌ في ثبوت ولا نفي.

وما [يتخيله][١] القائل على بعد، يصادمه ما تقرر من وقوع فرائضها على التفاوت في الشرع، [والمتمسك][٢] بما لم يقع في جميعها، لا حاصل له؛ إذ لم يقع في الوجه واليدين ما وقع في الرجلين، ولم يقع في الرجلين ما وقع في الوجه واليدين؛ لما ذكرناه من ابتناء الأصل على التفاوت؛ فلم يتفق الربع في الرأس، ولا يقع في سائر الأعضاء.

الشرح

[مما][٣] ينطلق عليه الاسم، على ما يراه الشافعي[٤]، فقال: ورد ذكر الرأس [محلاً][٥] للمسح، وثبت بالسنة المأثورة أن الاستيعاب غير واجب، إلى آخره[٦]. يريد الإمام بهذا: (١٣٦/ب) أن ظاهر القرآن لا يرشد إلى الاستيعاب، ولا للاكتفاء، ولا لتقدير، وإنما سيق لبيان المحل خاصة. وهذا الذي قاله غير صحيح عندنا، بل لو تُركنا وظاهر القرآن، لاقتضى الاستيعاب، فإن من مَسَحَ بجميع رأسه، يُعدُّ ماسحاً برأسه حقيقة. ومن مسح ببعض رأسه، لا يسمَّى ماسحاً إلا مجازاً[٧]. والذي يدل على ذلك، إطباق الجميع على وجوب

التعليق

[١] في خ: يخيله.
[٢] في خ: والتمسك.
(٣) في ت: ما.
(٤) في ت زيادة: رحمه الله.
(٥) في ت: مجملا.
(٦) راجع البرهان (١٠٣٧/٢س: ١، ٢).
(٧) راجع تفسير ابن عطية (٣٦٧/٤). وبداية المجتهد (٤٢/١). والمغني (١٧٦/١).

نعم. لو قال القائل: ورد ذكر الرأس محلاً للمسح، وثبت بالسنة المأثورة أن الاستيعاب غير واجب، ولم يثبت توقيف في مقدار، والتقدير استنباط واعتبار، [والتحكم][١] به محال. فيبقى اسم المسح مطلقا مع بطلان المصير إلى طرفي الاستيعاب والتقدير. فيتعين ـ والحال هذه ـ حمله على أقل مقتضيات الاسم.

فهذا مسلك حسن بالغ في المسألة، ولكنه ليس من القياس بسبيل، (٨٦/أ) وإنما هو متلقى من الكتاب والسنة، وإبطال [الاحتكام][٢] بالتقدير، فليس قياسا، ولا يستقل في هذا الطريق ظاهر الكتاب، ولا يقتضي ما نقل أن النبي عليه السلام «مسح بناصيته [وظاهر][٣] عمامته». ولا يختص إبطال مذهب الخصم في التقدير، بل لابد من

الشرح

استيعاب الوجه في التيمم، وكذلك المسح على الخفين(٤). فلا فرق في اللغة بين أن يقال: امسح رأسك أو اغسله(٥). فإن ذلك لا يقتضي اقتصاراً على البعض، ولابد من التعميم(٦). هذا هو الظاهر، إلا أن يدل دليل على جواز الاكتفاء بالبعض.

وأما قوله: وثبت بالسنة المأثورة أن الاستيعاب غير واجب(٧)، فليس كما قال، بل الذين وصفوا وضوء رسول الله ﷺ وبيَّنوه في إقامة الواجب، كلُّهم

التعليق

[١] في خ: والحكم.
[٢] في خ: الاحكام.
[٣] في خ: وعلى.
(٤) راجع بداية المجتهد (١/١٧٨). والمغني (١/٣٣١).
(٥) راجع حلية الفقهاء: ٤٤. والصحاح (١/٤٠٤).
(٦) راجع الموضوع في: بداية المجتهد (١/٤٢). والمغني (١/١٧٦).
(٧) راجع البرهان (٢/١٠٣٧س: ٢).

التعرض لإبطال اشتراط الاستيعاب بالسنة وإبطال التقدير، وإذا بطلا وانحسم جواز فهم كل واحد منهما من ظاهر الخطاب، لم يبق للمسح مصرف إلا التنزيل على أقل مقتضى التسمية. وأين يقع هذا من القياس؟ وإنما هو مسلك بدع جدا، لا يعهد له نظير.

فإن قيل: لو قدر التعليل الذي ذكرتموه مثلاً مخيلاً مناسباً، وقدِّر القلب مناسباً في غرضه، فماذا كنتم تقولون؟ قلنا: هذا أولاً لا يتصور. فليثق الفاهم بهذا؛ فإن الأصل الواحد لا يجوز أن يدل على حكمين نقيضين، ويشعر بكل واحد منهما.

الشرح

يذكر أنه مسح رأسه، وبينوا أنه: «أقبل بيديه وأدبر، بدءاً من مقدم رأسه، ثم ذهب بهما إلى قفاه، ثم ردهما إلى المكان الذي منه بدأ»(١). ومنهم من أطلق ذلك، ولم يفصله هذا التفصيل. والمطلق محمول على المقيد، لاسيما إذا اتحدت الواقعة(٢). والذي نقل في ذلك: «أن النبي ﷺ مسح بناصيته وعلى عمامته»(٣). فإذا لم يثبت بالسنة جواز الاقتصار على البعض، وقد دل الظاهر على الاستيعاب، فلا وجه لتركه من غير برهان.

قال الإمام: **(فإن قيل: فلو قُدِّر التعليل الذي ذكرتموه مثلا، مخيلا مناسبا)** إلى قوله **(فهذا وجهٌ لائح من طريق الجدل)**(٤). قال الشيخ: ما ذكره الإمام(٥) من هذا الكلام، [لا](٦) أدري ما مراده به؟ ولست أعرف وجهه،

التعليق

(١) راجع صحيح البخاري (٢٨٩/١). الحديث (١٨٥). ومسلم (٢١٠/١). الحديث (٢٣٥).

(٢) راجع: (٢٢١/٢) من الجزء الثاني.

(٣) راجع صحيح مسلم (٢٣١/١). الحديث (٢٧٤).

(٤) انظر البرهان (١٠٣٨/٢س: ١ - ص: ١٠٣٩س: ٦).

(٥) في ت زيادة: رضي الله عنه.

(٦) في ت: ما.

وإذا كان لا يتفق وقوع الشيء، فلا معنى لتقديرٍ بفرض الكلام عليه. فإن كانت إخالة، فإنها تختص بالعلة، ويقع القلب طرداً، ويختص بالقلب، وتقع العلة طرداً، ثم يبطل ما وقع طرداً. ولا معنى ـ والحالة هذه ـ لابتغاء مسلك في البطلان وراء ما ذكرناه؛ فإن الطرد ليس على صيغ الأدلة حتى يتوقع فيه اعتراض، وإنما هو دعوى عرية بمثابة دعوى المذاهب.

ولو تكلف متكلف في (٨٦/ب) محال الأشباه استمساك المعلل والقالب بوجهين من الشبه يطابق في طريق الظن كل وجه من الشبه،

الشرح

وذلك أنه منع من أن يكون القلب والعلة مناسبين، واحتج بأنه لا يتصور أن يشهد الأصل الواحد لنقيضين من طريق الإخالة. وهذا تخصيص عجيب، وكيف يتصور أن ينكر ذلك لأجل المناسبة، وقد صح [اعتزاء][1] العلة وقلبها للأصل الواحد؟ فلو كان الحكمان متناقضين، لما تصور رجوعهما إلى أصل واحد. وإذا صح ثبوت الحكمين في الأصل الواحد، فما الذي [يمنع][2] من استنادهما جميعا للمناسبة؟ لا وجه لمنع ذلك بحال. فإنه كما يستحيل أن يناسب النقيضان حكماً من جهة واحدة، فكذلك يستحيل رجوع الحكمين المتناقضين لأصل واحد ويستقران فيه.

وأول دليل على فساد هذا الكلام، أنه جوَّز أن تكون العلة وقلبها شبهين، ولم يمنع ذلك، ولم يره تناقضا. فلئن كانت المعاني المناسبة في الباب مستحيلة، (١٣٧/أ) فلتستحل الأشباه، (١٠٥/ب) لأنها قوالب المعاني عندنا،

التعليق

(١) في ت: اعترا. والاعتزاء: الادعاء. واعتزى هو وتعزى، أي انتمى وانتسب. راجع الصحاح (٦/٢٤٢٥). والقاموس المحيط (٤/٤٠٧).

(٢) في ت: منع.

مراد صاحبه في الوجه الذي أبداه معللاً أو قالباً، فهذا ـ إن تشبثوا به ـ موضع الكلام، وتلتبس به [الحظوظ][١] [المعينة][٢] بالمراسم الجدلية، فلا يشك ذو نظر أن القلب لا يعارض العلة معارضة المضادة، ومناقضة النفي للإثبات، بل يقع القلب للعلة في [طرفين][٣]؛ [فيتجه][٤] من طريق الجدل إذا كان المسئول هو المقلوب عليه أن يقول للسائل: لم تتعرض لمقصود علتي؟ وأنت محمول على حصر كلامك في الاعتراض على مساق كلامي، ممنوع عما يكون فرضاً وتخصيصاً للكلام بجانب من جوانب المسألة. فهذا وجه لائح من وجوه الجدل.

الشرح

وهي لا تقبل النقيضين عنده. وبهذا فرّق [هو](٥) بين الطرد والشبه. فإن الطرد لا يناسب الحكم، ولا يشعر به. فلو فرض ربط نقيض الحكم به، لم يترجح ـ قبل البحث عن القوادح ـ النفي على الإثبات، وليس الشبه كذلك بحال.

وإذا صح في العلة والقلب أن يكونا شبهين، صح أن يكونا معنيين، ولا تناقض بين حكم العلة وحكم قلبها، إذ هما جميعا ثابتان في الأصل. ولو كانا متناقضين، لم يثبتا فيه. هذا هو التحقيق في ذلك.

نعم، لا يجتمع في الأصل حكم [المستدل](٦) الذي قصده، فإنه لمّا نفى حكم [الأصل](٧)، حاول بذلك إثبات حكمه، بناء على أن القضية منحصرة

التعليق

[١] في خ والمطبوع: الحظوط.

[٢] في هامش خ: المعنوية.

[٣] في خ: ظرفين.

[٤] في خ: نتيجة.

(٥) ساقطة من أ.

(٦) ساقطة من أ.

(٧) في أ، ت: الحاصل.

وإن قال السائل: اتباع المقاصد أولى من التمسك بالصيغ والألفاظ؛ فالعلة وقلبها يعسر الجمع بينهما مذهبا ومعنى، والمعارضة المناقضة على التصريح إنما كانت [اعتراضا][١]، من جهة استحالة الجمع [بينها][٢] وبين العلة، وإذا تحقق عسر الجمع بين مقتضى العلة وموجب القلب، كان القلب في وجه قدح المعارضة كالمعارضة.

وقد تحقق هذا النوع من الكلام بأن المجتهد إذا استنبط علة لعمل أو فتوى، وعنَّ له وجهٌ من القلب، فلا يحل له إمضاء الاجتهاد بموجب العلة، ما لم يدفع (٨٧/أ) القلب، وإذا كان كذلك، فشرط سلامة العلة السلامة من القلب، والمسؤول قد التزم الإتيان بعلة سليمة من الاعتراضات، فعليه الوفاء بالملتزم، ويقع القلب على هذا التقدير مطالبة بتسليم العلة عما يقدح فيها. وإذا اتجه هذا المسلك المعنوي، لم تقف له تلفيقات الجدليين.

الشرح

فيما بينهما. [فإذا](٣) نفى ما أثبته [الخصم](٤)، لزم ضمنا إثبات ما يدعيه هو، وخصمه ينفيه، فلزم القلب من هذه الجهة، لأنهما تناقضا ضمنا، وإن لم يتناقضا صريحا. هذا وجه لزومه عند من يراه اعتراضاً.

قال الإمام: (فإن قال السائل: اتباع المقاصد أولى) إلى قوله (فهذا [منتهى](٥) كلام الجدليين وأصحاب المعاني من الأصوليين)(٦). قال الشيخ:

التعليق

[١] في المطبوع: اعترافا.
[٢] في خ: بينهما.
(٣) في ت: وإذا.
(٤) في ت: الحكم.
(٥) ساقطة من ت.
(٦) انظر البرهان (١٠٣٩/٢س: ٧ ـ ص: ١٠٤٠س: ١٢).

ومما يحقق الغرض والمقصد منه أن منصب السائل في وضع الجدل يمنعه من الدليل، ويحصر كلامه في التعرض للاعتراضات، ثم إذا عارض علة المسؤول بعلة، فهو في مقام المستدلين، ولكن قُبل ذلك لوقوع ما أتى به اعتراضاً.

فهذا منتهى كلام الجدليين، وأصحاب المعاني من الأصوليين.

الشرح

قد ثبت أن الكلام إن حمل على ما وقع التصريح به، فليس القالب معترضا على ما استدل عليه المستدل، ولا شك أنه لو أضرب عنه بالكلية، لم يكن ما جاء به اعتراضا، ولو ناقضه في [عين][1] ما دل عليه، [كانت][2] معارضة. وسيأتي الكلام عليها. ولا شك أن القالب إنما أتى بالقلب، لما فهم أن مقصد المعلل [بالاستدلال][3] على ما نفاه، إثبات ما يدَّعيه، فكأنه استعمل فيه برهان الخلف. وإذا فهم هذا المقصود، فهو مقطوع به.

وبيانه: لما سئل عن مسح الرأس، فأفتى بأنه يكتفى فيه بأقل [ما][4] ينطلق عليه الاسم، واستدل بأنه لا يتقدَّر فرضه بالربع، وقُبِلَ منه ذلك. فلولا أنه رأى الحصر في المذهبين، وأنه إذا [بطل][5] أحدهما تعيَّن الثاني، لَمَا كان مستدلا على الحكم الذي ذكره بحال، ولَكَان هذا الكلام مائلا عن المسألة ميلاً كثيراً. فقبول مثل هذا الاستدلال، يدل على الالتفات إلى الإثبات الضمني. فإذا قلب القالب، وتعرض بالتصريح إلى نَفْي ما أراد المستدل إثباته ضمنا، كان ذلك بالغا في القوة، ولا يضره في ذلك تصوره بصورة المستدلين، وليس

التعليق

(١) في ت: غير.

(٢) في ت: وكانت.

(٣) في ت: الاستقلال.

(٤) في أ: مما.

(٥) في ت: أبطل.

ولي بعد المسلكين نظر آخر، وهو مختاري. فأقول: إن كان مضمون القلب تعرضاً لطردٍ لا يناسب مضمون العلة من طريق المعنى، ولكن اتفق مذهب الخصم في الطرفين على مقتضى في نفيٍ أو إثبات، ولا يمتنع أن يفرق بينهما فارق، فيثبت أحدهما وينفي الثاني، ولكن القائل قائلان، أحدهما ـ يثبت أمراً، والثاني ـ ينفيه. ولو قدِّر مصير صائر إلى إثبات أحدهما ونفي الثاني، لم يكن ذلك متناقضاً.

فإذا وقع القلب والعلة على هذا النسق، فالقالب فارض، وقلبه

الشرح

الغرض الاستدلال والبناء، وإنما الغرض الهدم والإبطال.

قال الإمام: (**ولي بعد المسلكين نظرٌ آخر، وهو مختاري**) إلى قوله (**في** [توجه][1] **الاعتراض، إذا لم يكن الكلام في وضعه قادحا**)[2]. قال الشيخ (١٣٧/ب): قول الإمام: إذا كان مضمون القلب متعرضاً لطرف لا يناسب مضمون العلة من طريق المعنى، يريد بذلك أن قول القائل: لا يتقدَّر [بالربع][3]، لا يلزم منه أن يكتفى بما ينطلق عليه الاسم، فنقول في مثل هذا القلب: إنه غير مفيد، إذ لا يعترض على الحكم الذي أتى به المستدل، فيكون هذا قلباً مائلاً عن مقصود المسألة.

ومعنى قوله: ولكن اتفق مذهب الخصمين على طرفين في النفي والإثبات، يعني بذلك أن الشافعي[4] ذهب (١٠٦/أ) إلى الاكتفاء ونفي التقدير، وأبو حنيفة ذهب إلى عكس ذلك.

وقوله: ولكن القائل قائلان: أحدهما يثبت أمراً فيهما، ظاهره يخالف

التعليق

(١) في أ: توجيه.
(٢) راجع البرهان (٢/١٠٤٠س: ١٢ ـ ص: ١٠٤٢س: ٣).
(٣) ساقطة من أ.
(٤) في ت زيادة: رحمه الله.

غير قادح، [لا][١] جدلاً ولا معنىً؛ إذ لا تعلق لواحد من الطرفين بالثاني، وكأن المسؤول فرض الكلام في طرف، وفرض السائل الكلام (٨٧/ب) في طرف آخر، وهذا ممنوع لا شك فيه. ويمكن أن نمثل [هذا][٢] بما قدمناه في العلة والقلب في مسح الرأس، لو أخذنا بكونهما شبهين؛ فإن المعلل قال في حكم علته: لا يتقدر الفرض

الشرح

الأمر الثابت(٣). إذ الشافعي يثبت أحدهما [وينفي الآخر](٤)، وأبو حنيفة كذلك أيضا. فليس واحد منهما يثبت الحكمين والآخر ينفيهما، ولكن مراده بذلك: أن أحدهما قال: يكتفى بالاسم، ولا يتقيد بالربع، فجعل ذلك إثباتاً لحكمين، والآخر عكس ذلك. هذا مراده ههنا.

وقوله: وهذا يقوى جدا، إذا صح مذهب معتبر [غيرهما](٥)، والأمر كذلك في مسح الرأس، فإن مالكا(٦) أثبت الاستيعاب(٧). فلو كان ينشأ من المذهبين فقه يناقض المذهب الثالث، ويوجب حصر الأمر في المذهبين، لكان فقه المذهبين يقتضي الرد على مالك(٨). ولمالك أن يقول بموجب القياسين، فلا يتقدر الفرض بالربع، ولا يكتفى بأقل ما ينطلق عليه الاسم، بل يجب الاستيعاب. ولمَّا صح ذلك أن الفقه لا يقتضي حصر الحكم في المذهبين،

التعليق

[١] ساقطة من خ.

[٢] ساقطة من خ.

(٣) راجع البرهان (١٠٤١/٢).

(٤) ساقطة من ت.

(٥) في أ: غير هذا.

(٦) في ت زيادة: رحمه الله.

(٧) راجع البرهان (١٠٤١/٢س: ١٣).

(٨) في ت زيادة: رحمه الله.

بالربع، وقال القالب: لا يكتفى بالاسم، [ولا يمتنع من طريق المعنى ألا يتقدر بالربع، ولا يكتفى بالاسم][١]، وهذا يقوى جداً إذا صح مذهب معتبر غيرهما، والأمر كذلك في المسح؛ فإن مالكاً ﷺ أوجب الاستيعاب؛ فلا ينتهض اتفاق مذهبي [الخصمين][٢] في الطرفين على نفي وإثبات، سبباً في توجه الاعتراض، إذا لم يكن الكلام في وضعه قادحاً.

الشرح

ولكنا [قد](٣) قدمنا أن الاستدلال إنما يصح بناء من الخصمين على أن الحق مقصور عندهما على القولين. فمن هذه الجهة يصح القلب اعتراضاً من غير تفصيل.

وأما قوله: وهذا [يقوِّي كون](٤) القلب ليس اعتراضا، [إذا كان في المسألة](٥) مذهب ثالث معتبر. ومسألة مسح الرأس كذلك. أما إذا لم يكن في المسألة إلا قولان، فإن فرض مع ذلك إجماع عليهما، فلابد بالضرورة من لزوم القلب، فإنه إن صح أحد الكلامين، بطل الآخر قطعا، فلا يتصور على هذا التقدير أن لا يكون القلب اعتراضا. وإن كان في المسألة مذهبان، ولم ينعقد على ذلك إجماع، [ولم](٦) يصادَف [خلاف](٧)، فالصحيح أنه اعتراض في الجدل، من جهة اتفاق الخصمين على نفي الحكم الثالث، فينزَّل اتفاقهما منزلة الإجماع.

التعليق

[١] ما بين [ ] ساقط من خ.
[٢] في خ: الخصم.
(٣) ساقطة من أ.
(٤) في أ: يقول إن كان.
(٥) في أ: إذ في المسألة.
(٦) ف ت: ولا.
(٧) في ت: خلافا.

فأما إذا كان في القلب تعرض من طريق المعنى لمناقضة مقتضى العلة أصلا وسياقاً وتفريعاً، فهذا إذ ذاك قدح من جهة [تلاقي][١] العلة والقلب على قضية التناقض ضمناً، وإن لم [يتلاقيا][٢] صريحاً. وهذا بمثابة قول القائل: مكث في محل مخصوص؛ فلا يكون قربة لعينه، كالوقوف بعرفة، وغرض المعلل اشتراط الصوم في الاعتكاف، ولكنه لم يستمكن من اشتراط ذلك صريحاً؛ لأنه لو صرح به، لم يجد أصلاً.

فإذا قال الشافعي: مكث، فلا يشترط في وقوعه قربة صومٌ، كالوقوف بعرفة. فهذا القلب لم يتعرض للعلة تعرضا بينا، فكان قادحاً.

والقول الضابط في ذلك أن قول القائل لا يستقل بإثبات مذهبه، من جهة أنه لا يكتفي بانضمام كل عبادة إلى الاعتكاف، ولكن لم يتأتَّ له التصريح، فأبهم، وأثبت (٨٨/أ) طرفاً من المذهب. فإذا استمكن القادح تصريحاً [في][٣] مصادمته فيما [شبب][٤] به تلويحا، كان ذلك قدحا معيناً.

الشرح

قال الإمام: (فأما إذا (١٣٨/أ) كان في القلب تعرض من طريق المعنى) إلى قوله (كان ذلك قدحاً بيِّنا)(٥). قال الشيخ: معنى قوله: إذا كان في القلب تعرض لمناقضة علة المعلل أصلا، يعني أن القالب صرح بنقيض ما قصد المعلل لإثباته ضمنا أو سياقا [أو تعريضا](٦)، يشير به إلى القسم الثاني، وهو

التعليق

[١] في خ: تلافي.

[٢] في خ: يتلانيا.

[٣] في خ: من.

[٤] في خ: نسب.

(٥) انظر البرهان (٢/١٠٤٢س: ٣ ـ ص: ١٠٤٣س: ٥).

(٦) في ت: وتعريضا.

وفي القلب شيء يجب التنبه له، وهو أن الصوم عبادة مستقلة؛ فوقوعها شرطاً بعيد، وهي عبادة معينة في ذاتها، والخصم لا يكتفي بانكفاف المعتكف عن المفطرات حسب اكتفاء المصلي الصائم بالإمساك. والذي وقع القياس عليه لا يشترط فيه قربة مستقلة، بل هو ركن من عبادة، فكان لزوم القلب متجهاً.

ولو علل الشافعي بما ذكرناه على صيغة القلب، فقال: مكث في مكان مخصوص، فلا يشترط في وقوعه قربة صوم، كالوقوف بعرفة. فقال الحنفي: فلا يقع بمجرده قربة، كالوقوف بعرفة؛ فهذا معترض لعلة الشافعي، من جهة أن متضمن القلب [إنكار][1] وقوع المكث المحض قربة؛ فعلى الشافعي أن يدرأ هذا القلب، ودرؤه ممكن، بأن

الشرح

قوله: فلا يقع قربة بنفسه(٢). [وسياق](٣) كلامه وتعريضه يقتضي أن لابد من الصوم، ولكنه لم يتمكن من التصريح به، فأبهم وأثبت طرفا من المذهب. هذا هو [المفهوم](٤) من السياق والتعريض.

قال الإمام: (وفي القلب [سرٌّ](٥) يجب التنبيه له) إلى قوله (فهذا منتهى الكلام في القلب المصرح به)(٦). قال الشيخ: إذا لم يتمكن المستدل من التصريح بمذهبه، وأمكن القالب نفي حكمه تصريحا، فلا خفاء بكونه اعتراضاً

التعليق

[١] في خ: إمكان.
(٢) راجع البرهان (٢/١٠٤٢س: ٧).
(٣) ساقطة من أ. وفي ت: وساق.
(٤) في ت: من المفهوم.
(٥) في المطبوع: شيء.
(٦) انظر البرهان (٢/١٠٤٣س: ٦ - ص: ١٠٤٤س: ١٢).

يقول: الوقوف جزءٌ [في][1] عبادة، وليس الاعتكاف من الصوم، ولا الصوم من الاعتكاف؛ إذ ليسا عبادة واحدة، واشتراط عبادة في عبادة بعيد، خلا الإيمان، فإنه أصل، ولا يعقل ملابسة فرع دونه، وليس القلب في صورته مبطلاً إبطالا لا يستدرك كالنقض؛ فإنه لا ينفع بعد اتجاهه فرقٌ، ولا تعليل؛ فإن القلب وإن اتجه، فهو في معرض المعارضة، (٨٨/ب) [وإذا][2] عورضت علة المجيب، وتمكن من إبطال ما عورض به وترجيح علته، وإن سلمت العلة، واندفعت المعارضة. فهذا منتهى الكلام في القلب المصرح.

الشرح

قادحاً، [ولا يتصور](٣) (١٠٦/ب) عندي في ذلك خلاف(٤).

ومثاله: إذا قال الحنفي في الاعتكاف: مكث في مكان مخصوص، فلا يقع قربة بنفسه، كالوقوف بعرفة. ومقصوده اشتراط الصوم، ولكنه لو صرح به، لم يجد أصلا، إذ الوقوف بعرفة لا يشترط فيه صوم.

فإذا قال الشافعي: فلا يشترط في وقوعه قربةً صومٌ، كالوقوف بعرفة. فكيف يصح أن يقال: هذا لا يقدح فيما قصد المعلل إثباته؟ إلا إذا بني الأمر على قول من يرى أن السائل ممنوع من الإتيان بما يصح أن يكون دليلا.

والكلام في توجه القلب مبني على غير هذا الأصل. أما إذا فرض الكلام على هذا الأصل، امتنع القلب والمعارضة جميعاً. والفرق على بعض المذاهب، وصحة استدلال أبي حنيفة في المسألة ينبني على حصر الأمر في المذهبين، فإنه لا ذاهب يذهب إلى اشتراط غير الصوم، فصار قوله: فلا يصير

التعليق

[١] في خ: من.

[٢] في خ: فإذا.

(٣) في ت: لا يتصور.

(٤) راجع المسألة في: البحر المحيط (٥/٢٩٤). وشرح الكوكب المنير (٤/٣٣٢).

فأما القلب المبهم، فينقسم قسمين: أحدهما - إبهام في غير تسوية، والآخر - إبهام بالتسوية.

فالإبهام من غير تسوية: مثل أن يقول الحنفي: صلاة شرع فيها الجماعة، فلا يثنى فيه الركوع في ركعة واحدة، قياساً لصلاة الخسوف على صلاة العيدين. [فيقول القالب: فجاز أن تختص بزيادة كصلاة العيدين][١]؛ إذ فيها تكبيرات زائدة، فهذا قلب مبهم.

والقاضي رحمه الله قضى بإبطال هذا القلب، وذكر وجوهاً [نسردها][٢] ونتتبعها.

منها: أنه قال: هذا الذي ذكره القالب ينقلب عليه؛ فإن المعلل يقول: لا تختص بزيادة، وهي ركوع. وإذا كان كذلك، فالقلب لو كان قادحا، لوجب أن يفسد من حيث يقدح، إذا أمكن قلب القالب، وإذا فسد لم ينقدح.

الشرح

قربة بنفسه، يشير إلى اشتراط الزيادة، وهي متعينة بإجماع الخصمين، [لا أن][٣] الدليل اقتضى تعيُّنها. وإذا كان التعليل مبهما، ووقع القلب مصرحاً به، كان بالغا في القوة.

قال الإمام: (وأما القلب المبهم) إلى قوله (هذا اعترافه بتعارض العلتين)[٤]. قال الشيخ: الذي ذكره القاضي[٥] صحيح، والقلب المبهم لا

التعليق

[١] ما بين [ ] ساقط من خ.
[٢] في خ: سنردها.
(٣) في أ: لأن.
(٤) راجع البرهان (٢/١٠٤٤س: أخير - ص: ١٠٤٦س: ٦).
(٥) في ت زيادة: رحمه الله.

وهذا الذي ذكره غير سديد، فإن هذا الذي فرضه قلبا للقالب، [هو][١] إعادة العلة، وليس أمرا زائدا عليها، ولا قلب في عالم الله تعالى إلا وهو بهذه الصفة، وغرض القالب أن يورد ما يقتضي تعارضا. وإذا ذكر المعلل علته في معرض القلب، فهو [مقرر][٢] لوجه التعارض، وهو القادح، وهو بمثابة ما لو عورضت علته بعلة أخرى، فأعاد المجيب علته على صيغة المعارضة لما عورض به، فثمرة (٨٩/أ) هذا اعترافه بتعارض العلتين.

الشرح

يقدح، [لأن](٣) المستدل قد سبق إلى تعيين حكمه والدليل عليه، وما ذكره القالب لا سبيل إلى أن يناقض المعلل في غير الحكم الذي استدل عليه، إذ [أصلهما](٤) واحد. وقد بينا ذلك فيما سبق.

ومعنى قول (١٣٨/ب) القاضي: إن هذا القالب ينقلب عليه قلبه، فلو كان يقدح، لوجب أن يبطل من حيث يقدح، إذا أمكن قلبه(٥)، كلام حسن.

ومعنى قوله: ينقلب عليه، يقول في المثال: فلا يختص بزيادةٍ هو ركوع، وإن كان [دليلك](٦) يقتضي زيادة، فلا يقدح ذلك في استدلالي، [لأنه قلب](٧)، فلا يختص بزيادة هي ركوع، [فإذا](٨) تمكن من التصريح بما أراد

التعليق

[١] في خ: هي.

[٢] في خ: معزر.

(٣) في ت: لين.

(٤) في أ: أصلها.

(٥) راجع البرهان (٢/١٠٤٥).

(٦) في أ: ذلك دليلا.

(٧) في أ، ت: لا في قلب.

(٨) في ت: فلما.

ومما تمسك به القاضي أن قال: المصرح مرجح على المبهم، فلو قدر القلب معارضة، لوجب سقوطه، من جهة [ظهور ترجح][١] [الصريح][٢] عليه.

الشرح

والدلالة عليه، ولم [يستطع](٣) القالب أن يناقضه في عين ما استدل عليه، لم يكن كلامه قادحا.

والذي حمل الإمامُ الأمرَ عليه من أن المستدل يعتد بدليله في معرض القلب مطلقا، ليس الأمر على ما تخيله، ولو كان كذلك، لوجب رد القلب مطلقا، مصرحة ومبهمة، والقاضي لا يقول بذلك، فلو كان الأمر على ما فهمه الإمام، لكان [اعتراضه](٤) متوجها من غير إشكال، وللزم أيضا فساد المعارضة، إذ يتمكن المستدل من إعادة دليله في معرض المعارضة. وهذا لا يتخيله لبيب، وإنما الأمر على حسب ما يقتضيه كلام القالب. [هذا](٥) تقرير هذا الاعتراض والجواب عنه.

قال الإمام: (**ومما تمسك به القاضي أن قال: المصرِّح مُرجَّح على المُبهِم**) إلى قوله (**وفي المصير إلى هذا قبول القلب والنظر إلى الترجيح**)(٦).

قال الشيخ: الظاهر عندي ما ذكره القاضي(٧)، وذلك أن المبهم لم يقدِر على التصريح بمراده، لعدم (١٠٧/أ) شهادة الأصل [له](٨)، وهو شاهد لحكم

التعليق

[١] ساقطة من خ.

[٢] في خ: التصريح.

(٣) في ت: تستطع.

(٤) في أ: اعتراضا.

(٥) في أ: وهذا.

(٦) انظر البرهان (١٠٤٦/٢س: ٧ ـ أخير).

(٧) في ت زيادة: رحمه الله.

(٨) ساقطة من أ.

وهذا غير سديد أيضا، فإن ما ذكره، إن كان وجها في الترجيح، فقد يعارضه ترجيح أقوى منه، فربَّ مبهم أفقه من صريح، فلا ينبغي أن يحتكم بتقديم كل صريح على [كل][1] مبهم، [ويرد][2] الأمر في هذا إلى منازل الترجيح. وفي المصير إلى هذا قبول القلب، والنظر إلى الترجيح.

الشرح

المستدل من أخص جهاته، وفرقٌ بين أن يشهد الأصل لحكمٍ من جهة عامة، وبين أن يشهد له من جهة خاصة، فإن الشهادة من الجهة الخاصة مرجحة. وبهذا الاعتبار، إذا تعارض شبه خاص وعام، كان الخاص مرجَحاً، فكذلك هذا.

وأما قول الإمام: وفي هذا قبول القلب والمصير إلى الترجيح(3)، فليس بشيء، لأن هذا إنما يكون على تقدير أن يكون كل واحد من المتعارضين يصح أن يكون في حالة ما على معارضة. فههنا لا يصح القول بتقديم أحدهما [مطلقا. أما إن كان أحدهما](4) يترجح على الإطلاق، فلا معنى لإطلاق القول بقبول المرجوح على كل حال. بل لا يقال إلا أنه مردود. وهذا بمثابة حكمنا بأن خبر الواحد النص، مقدَّم على القياس المظنون، فإنا لا نقول [نُعْمِل](5) القياس في معارضة الخبر، ويرد الأمر إلى الترجيح. وكذلك القول في كل دليلين يتقدم أحدهما على الآخر على كل حال. فلا وجه إلا إطلاق القول برد المرجوح في مقابلة الراجح (١٣٩/أ).

التعليق

[١] ساقطة من خ.

[٢] في خ: وليرد.

(٣) انظر البرهان (١٠٤٦/٢س: أخير).

(٤) ما بين [ ] ساقط من ت.

(٥) في ت: نقبل.

ومما تمسك به القاضي أيضا أن قال: المبهم قاصر النظر، والمصرح تام النظر، ولا يعارض نظر قاصر نظرا تاما، فإن النظر القاصر لا يناط به حكم.

وهذا تلبيس، من جهة أن القالب ناط بقلبه ما يجوز أن يكون معتقدا مستقلا، ومذهبا تاما في النفي والإثبات، وإنما يقصر الاجتهاد [ما لا][١] يشعر بمذهب تام مستقل، ثم [غرضه][٢] [مما][٣] أتى به القدح، فإذا ظهر ما أتى به القادح، [تلاقى][٤] القلب والعلة على قضية المناقضة، فقد ظهر غرض القادح.

الشرح

قال الإمام: (ومما تمسك به القاضي أيضا أن قال: المُبهِم قاصر النظر) إلى قوله (فقد ظهر غرض [القالب](٥)). قال الشيخ: هذا الذي ذكره القاضي ههنا فيه نظر، وذلك أن القالب لم يساعده دليله على التصريح بمقصوده، إذ لو صرح بمقصوده في المثال بعينه، وقال: فيفتقر إلى الصوم، لما أبهم.

ومعنى قصور نظره: أن دليله لا يفضي إلى عين [مطلوبه](٦) من طلب زيادة مخصوصة. [فهذا](٧) معنى قصور النظر، بالإضافة إلى حصول المقصود. نعم، هذا قد يرد اعتراضا على ما فهم من غرض المستدل، إذ غرضه أن يقع اللبث بمجرده قربة. وهذا ليس هو الذي استدل عليه المستدل، وإنما استدل

التعليق

[١] ساقطة من خ.
[٢] في خ: عرضه.
[٣] في خ: بما.
[٤] في خ: يلاقي.
(٥) في البرهان: القادح. وانظر النص في (٢/١٠٤٧س: ١ - ٨).
(٦) في ت: مطلوب.
(٧) في أ: وهذا.

فإن قيل: فما المرضي عندكم؟ قلنا: قدمنا أنه لا يجري في مواقع الظنون علة وقلبها إلا وهما طرديان، أو أحدهما طردي. وإن كانا معنويين، فلا تلاقي بينهما، بل يقعان في طرفين لا يمنع إثبات أحدهما ونفي الثاني، فإن تلاقيا على قضية متناقضة، فلا بد أن يكونا (٨٩/ب) طردين، أو يكون أحدهما فقهيا، والثاني خليا عن الفقه.

نعم، قد يفرض الفطن في مجال الأشباه اشتمال كل منهما على شبه. فإن اتفق ذلك، فالقلب - وإن كان مبهما - إذا ناقض، فقد عارض، فيتعين الاعتناء بدفعه بما يندفع به معارضة العلة. فهذا قسم من الإبهام في القلب.

الشرح

على بطلان اشتراط الصوم، وقد تم نظره، وأفضى به إلى ذلك، فخصمه تقاعد دليله عن الإفضاء إلى رده، فنظره قاصر بهذا الاعتبار، وهو تام بالنظر إلى الأمر الضمني المفهوم من كلام المستدل. فردَّه القاضي[١]، نظراً إلى ما وقع التصريح به، وقَبِلَه الإمام بالنظر إلى الغرض الضمني الذي قصده المستدل، والأول أجرى على ذوق الأدلة، والثاني أقرب إلى مقصد المستدل.

قال الإمام: (**فإن قيل: فما [المرتضى]**[٢] **عندكم**) إلى قوله (**فهذا قسمٌ من الإبهام في [القلب]**[٣]). قال الشيخ: هذا الذي ذكره الإمام ههنا [هو][٤] من جنس ما تقدم، ومصيره إلى استحالة القلب في المعاني من الجانبين، لا يصح له عندي وجه.

التعليق

(١) في ت زيادة: رحمة الله عليه.

(٢) في ت: المرضي.

(٣) في ت: القياس. وانظر النص في البرهان (١٠٤٨/٢س: ٩ - ص: ١٠٤٨س: ٤).

(٤) ساقطة من ت.

فأما القسم الثاني ـ وهو قسم التسوية، فمثاله: أن يقول الحنفي في طلاق المكرَه: مكلف قاصد إلى لفظ الطلاق، فأشبه المختار. فإذا قال الشافعي: فيستوي إقراره وإنشاؤه كالمختار، فهذا الفن مختلف فيه.

وكل ما ذكرناه في القلب المبهم الذي لا تسوية فيه يعود في ذلك، فإن التسوية لا بد فيها من الإبهام. وقد أخذ فصل الإبهام [بحظه][١]. [ولقلب][٢] التسوية مزية يتعرض لها، فإن الشيئين اللذين سوَّى القالب بينهما ـ لو فصل غرضه فيهما، لكان مطلوبه مناقضا

الشرح

وذهابه إلى أن ذلك يفضي إلى تناقض، يرد عليه وجوب الرد إلى الأصل الواحد، إذ أصل المعلل والقالب واحد، فلو تحقق [التناقض](٣) صريحا أو ضمنا، لبطل [الرد](٤) إلى الأصل الواحد. وكذلك اعترافه بصحة وقوع العلة وقلبها شبهين، يمنع التناقض أيضا. وقد قدمنا الكلام على ذلك على أبلغ وجه.

وأما كونه كلف المستدل الجواب عن القلب المبهم، (١٠٧/ب) فذلك التفاتٌ منه إلى الأمر الضمني المقصود للمستدل. وأما بالإضافة إلى ما وقع الاستدلال عليه، [فالقلب](٥) المبهم لاَ يصرِّح بالمناقضة فيه(٦).

قال الإمام: ([فأما](٧) **القسم الثاني، وهو** [قسم](٨) **قلب التسوية**) إلى

التعليق

[١] في خ: بخط.

[٢] في المطبوع: ولقالب.

(٣) في ت: الناقض.

(٤) في ت: ألزم.

(٥) في ت: بالقلب.

(٦) في ت زيادة: وبالله التوفيق.

(٧) في ت: أما.

(٨) ساقطة من ت.

لحكم الأصل، فإن الشافعي [يبغي][١] بالتسوية بين إقراره وإنشائه ألا يقع الإنشاء، ولا ينفذ في الفرع، كما لا ينفذ الإقرار، وهما جميعا نافذان في الأصل. فصار صائرون ممن يقبل القلب المبهم إلى رد التسوية لهذا المعنى.

والأستاذ أبو إسحاق رحمه الله[٢] يختار قبول قلب التسوية، ويقول: غرض القالب التسوية المبهمة، وهي [على][٣] قضية معقولة معتقدة، وإذا ثبتت، جرت على المسائل ردا وقبولا.

الشرح

قوله (**وقد نجز القول في القلب**)(٤). قال الشيخ: [قلب](٥) التسوية لابد فيه من الإبهام(٦)، فمن رَدَّ القلب المبهم، فلابد له من رد التسوية، إذ القالب في التسوية يبتغي ضد ما قصده المعلل. وإذا قصد ضد حكمه (١٣٩/ب)، أمكن أن يشهد لذلك أصله، فلزم الإبهام، إذ الحنفي يقصد بقوله: إنه كالمختار، رأي في لزوم الطلاق، والشافعي(٧) يقصد بقوله: فيستوي إقراره وإنشاؤه كالمختار، أي كما لزم في حق المختار الإقرار والإنشاء، أي فكذلك يستوي في المكرَه الإقرار والإنشاء.

وقد اتفقوا على أن إقراره لا يلزم، فيقول الشافعي: فكذلك [إنشاؤه](٨)، فينبغي أن لا يلزم. ولو صرح بأن لا يلزم إنشاؤه، لم يشهد الأصل له، فأبهم

التعليق

[١] في خ: يقضي.
[٢] في خ زيادة: تعالى.
[٣] ساقطة من خ.
(٤) راجع البرهان (١٠٤٨/٢س: ٥ - ص: ١٠٥٠س: ٧).
(٥) ساقطة من ت.
(٦) راجع هذا النوع في: البحر المحيط (٢٩٥/٥). وشرح الكوكب المنير (٣٣٤/٤).
(٧) في ت زيادة: رحمه الله.
(٨) ساقطة من أ.

وبيانه فيما ضربناه مثلا: أن الإقرار والإنشاء (٩٠/أ) يظهر تساويهما على تعيُّن المثارات، [ويستفيد][١] بإثباتهما أمرا واقعا في الإقرار، فاتجه مراده. [ولا احتفال][٢] بما ذكره [الرادون][٣] من مناقضة الأصل، إذ لا مناقضة في مقصود التسوية.

والأمر على ما ذكره الأستاذ أبو إسحاق، وهو الحق المبين عندنا، ولكن القالب في الصورة التي ذكرناها أراه طاردا، فإن التقييد

الشرح

وأثبت طرفا من المذهب. وهذا لعمري قد يظهر [منه](٤) فقه [يقتضي](٥) التسوية بين الإقرار والإنشاء، من حيث الجملة. فإن أفضى ذلك إلى اختلاف في خصوصيات الأحكام، فذلك غير قادح، ولذلك إنما نقيس المطلقة في مرض الموت في استحقاق الميراث، قياساً على القاتل [في المرض](٦) الذي حُرِم الميرات. وهذا في ظاهره تناقضٌ بيِّن، إذ كيف يقاس الإعطاء على المنع؟ ولكن وجه القياس الإعراض عن الخصوصية في الموضعين، ورد الأمر إلى وجه أعم من ذلك، وهو المقابلة بنقيض المقصود. فقوبل الوارث بنقيض مقصوده، [إذ مقصوده](٧) استعجال الميراث، وقوبل الزوج بنقيض مقصوده، حتى وَرِثت الزوجة.

والفقه فيه أنه إذا لم يحصل له ما قصده، لم يتعاط السبب الذي منع من

التعليق

[١] في خ: ويستفيد التمسك.
[٢] في خ: والاشتغال.
[٣] في خ: الراوون.
(٤) ساقطة من أ، ت.
(٥) في ت: يقتضوي.
(٦) ساقطة من أ.
(٧) ساقطة من أ.

بالتكليف لا أثر له، إذ يستوي من غير المكلف إقراره وإنشاؤه طاردا. ووجه قبول التسوية استرسالها على عموم الأحوال. فلينظر الناظر في منازل القلب نظرا أوليا في الطرد والإخالة، ثم لينظر ثانيا في التلاقي على التناقض، وعدم التلاقي، وليحصر إمكان القلب إن كان في ملتطم [الأشباه][١]، ثم ليعقده، مبهما كان أو مصرحا به، وليتكلم عليه كلامه على المعارضات، [وتندرج][٢] التسوية تحت المبهمات. وقد نجز القول في القلب.

الشرح

تعاطيه، إذ يكون إقدامه عليه [لا](٣) لغرض يحصل له منه، حتى يتجاوز ذلك.

ويقول: بلغ برأس المال أقصى مراتب الأعيان، فليبلغ بالمسلم فيه أقصى مراتب الديون، قياساً لأحد العوضين على الآخر، والفرع المسلم فيه، ووجوب الأجل فيه، والأصل رأس المال الذي اشترط فيه الانتقاد. وهذا ظاهر التناقض.

وقد امتنع طوائف من الأصوليين من قبوله، بناء على ما ظهر من تناقض الحكمين. ونحن نعدل عن الجهة الخاصة، ونجعل الجمع من وجه آخر، ونقول: أحد ركني القعد، فوجب أن يشرع على وجه يزيل الحاجة، ويحصِّل المصلحة، قياساً على الركن الآخر. ونقول: إن الحاجة تقتضي أن يكون رأس المال حالاً، وأن يكون المسلم فيه مؤجلا، فإنه إذا كان رأس المال على غير الحلول، لم يحصل مقصد البائع المحتاج. ولو كان ما أخذ السلم فيه [ياسراً](٤)

التعليق

[١] ساقطة من خ.

[٢] في خ: ويندرج.

(٣) ساقطة من ت.

(٤) هكذا في أ، ت. والياسر: السهل. والتياسر: التساهل. وياسره: ساهله. راجع القاموس المحيط (٢/٢٦٣، ٢٦٤).

ومن الاعتراضات: المعارضة

فإذا نصب المجيب علة التحريم، فأتى السائل المعترض بعلة في التحليل، كان ما جاء به اعتراضا صحيحا في نوعه، ثم هو مقبول منه في رسم الجدل.

وذهب بعض الجدليين إلى أن المعارضة غير مقبولة من السائل، لأنه ينتهض مستدلا، والذي تقتضيه مراسم الجدل أن يحصر السائل كلامه في الاعتراضات المحضة، والعلة التي عارض بها على صيغة الأدلة، والسائل يحتاج في الوفاء بإثباتها (٩٠/ب) إلى تقرير علتها بالأدلة، فإن القياس لا يستقل [إن][١] ثبتت علة أصله [بمسلك][٢]

الشرح

عنده، لم يكن به حاجة أن يبيع ما في ذمته، مع [تيسر نفعه][(٣)]، وهو يكون موسراً به، [فاقتضت][(٤)] الحاجة [حلول][(٥)] أحد العوضين وتأجيل الثاني.

وعلى الجملة، لا يصح اعتبار الفرع بالأصل (١٠٨/أ) في ضد حكمه، ولا في خلافه. بل لا يصح [اعتباره به][(٦)] إلا في مثل حكمه. ويختلف ذلك (١٤٠/أ) باختلاف مقصد الجامع من النظر إلى الجهة العامة أو الخاصة. ولكل مسألة ذوقٌ ينظر فيه المجتهد. وبالله التوفيق.

قال الإمام: **(ومن الاعتراضات: المعارضة)** إلى قوله **(فالجواب عنها**

التعليق

[١] في المطبوع: إذ.

[٢] ساقطة من خ.

(٣) في ت: سر معه.

(٤) في أ: واقتضت.

(٥) في ت: لحلول.

(٦) في أ: اعتبار به.

من المسالك المتقدمة في إثبات علل الأصول، وإن لم يأت السائل بذلك، كان ما جاء به أمرا غير مثمر، وإن أثبت علة الأصل [مصورة][١] بصورة [البانين][٢]، وخرج عن رتبة السائلين الهادمين.

وهذا مسلك ضري به طوائف من المنتمين إلى الجدل، وهو عري عن التحصيل عند ذوي التحقيق من وجوه:

منها - أن المعارضة اعتراض، من جهة أن العلة التي تمسك بها المجيب لا تستقل ما لم يسلم عنها، وقد حصل الوفاق على تسليم الاعتراض للسائل، وهو لم يبد العلة ثانيا مثبتا لمذهبه، وإنما أبداها معترضا بها، والذي حاول منها في الاعتراض محققٌ [كائن][٣]، [فليسغ][٤] منه المعارضة إعراضا.

الشرح

ينحصر في مسلكين)(٥). قال الشيخ: لا خلاف بين العلماء أن المعارضة في حق المجتهد، يجب عليه أن لا يعمل دليله قبل الانفصال عنها، وتحقيق دفعها. وإن ثبت رجحان الدليل عليها، [أمضى](٦) الحكم به. وإن ترجحت، وجب المصير إليها(٧). وإن استوى الأمر، فسيأتي ما على المجتهد في ذلك.

والذي نقله الأصوليون أنه [لا يجوز](٨) للمجتهد إعمال دليله، حتى

التعليق

[١] ساقطة من خ.
[٢] في خ: الباقين.
[٣] ساقطة من خ.
[٤] في خ: فليسع.
(٥) راجع البرهان (٢/١٠٥٠س: ٨ - ص: ١٠٥٤س: ١٢).
(٦) في أ: مضى.
(٧) راجع هذا النوع من الاعتراضات في: إحكام الآمدي (١٥٧/٣). والبحر المحيط (٣٣٣/٥). وشرح الكوكب المنير (٢٩٤/٤).
(٨) في أ: لا يجب.

والذي يكشف الحق في ذلك أن المجيب لما كان بانيا، فلو عارضت علته علة، عسر عليه إفسادها، وترجيح علته على ما عورض به، كان ذلك مبطلا لغرضه، والسائل إذا عارضه، لا يلتزم وراء المعارضة إفسادا، ولا ترجيحا، لأنه جرد قصده إلى الاعتراض، فتبين أن ما أتى به اعتراضا، فهو اعتراض واقع، وإنما [الممتنع][1] من السائل أن يعارض، ويضم إلى المعارضة الترجيح، أو إفسادا وراء المعارضة، كدأب من يبني ويثبت، هذا إن فعله، كان مجاوزة لمراسم الجدل.

ومن الدليل على قبول [العلة و][2] المعارضة: (٩١/أ) أن المجيب التزم إذ نطق بالعلة [تصحيحها][3] والوفاء بإتمام هذا الغرض منها [في مسلك الظن][4]، [ولن][5] يتم هذا الغرض ما لم تسلم العلة عن المعارضة، ولو قيل: أظهر الاعتراضات وأكثرها وقوعا المعارضات

الشرح

يبحث عن انتفاء المعارضات، وقالوا: إن ذلك مجمع عليه. وقد نقل بعض الناس خلافاً فيه، وأنه إذا ظهر له دليل، لزمه المصير إليه، من غير حاجة إلى بحث عما يعارضه. وهذا مذهب [مرذول](٦)، وعلى قلة البصيرة محمول. ولست أراها مقالة معتداً بها. وقد تقدم كلامنا على ذلك(٧). وسيعود إن شاء الله في أبواب الترجيح.

التعليق

[١] في خ: المتتبع.
[٢] ساقطة من خ.
[٣] في خ: تصحيحا.
[٤] ساقطة من خ.
[٥] في خ: ولم.
(٦) في ت: مهجور.
(٧) راجع: (٣١٩/٣) هامش: ٢ من الجزء الثالث.

في تقابل الظنون، لكان ذلك [ترجيحا][١]، فالمقصود أنه لا يتطرق الكلام ما لم يغلب على الظن ثبوت علة المجيب، ومن ضرورة ذلك درء المعارضات عنها، والسائل مرتب في مراسم النظر لإيراد ما يقدح لو ثبت، فإذا فعل ما رتب له شيئا، تصدى المجيب لدفعه والجواب عنه، فيكونان متعاونين على البحث اعتراضا وجوابا.

والذي ذكره هؤلاء [من][٢] أن السائل ممنوع من الإتيان بصورة الدليل، لا طائل وراءه، فإن صورة الأدلة ما امتنعت من حيث إنها تسمى أدلة، وإنما امتنعت إذا كان السائل مضربا عن قصد الاعتراض، آتيا بكلام على الابتداء ليس اعتراضا، فهذا يخرم شرط الجدل، من جهة أن السائل إذا كان كذلك مع المسؤول، لا يتلاقيان على مباحثة، والغرض من المناظرة التعاون على البحث والفحص.

الشرح

وأما المعارضة في رسم الجدل، فمختلف فيها، والصواب القبول. وصورة الدليل ليست ممنوعة لعينها، وإنما منعت، حذراً من ذهاب كل واحد من [المناظريْن](٣) في صوبٍ، لا يجتمع [معه الآخر فيه](٤).

فأما إذا كانت المعارضة مقصودُ مُوردها [إيقاف](٥) الدليل، حتى يبيِّن الانفصال عنها، وترجيح الدليل [عليها](٦)، فلا مُعاب في ذلك، ولا مَنْع منه.

التعليق

[١] في خ: صحيحا.
[٢] ساقطة من خ.
(٣) في ت: تمناظرين.
(٤) في ت: فيه معه الآخر.
(٥) في ت: أنصاف.
(٦) ساقطة من ت.

وبالجملة إذا كان يقبل من السائل اعتراض لا يستقل في نوعه كلاما، فلأن يقبل منه كلام ينقدح ويستقل اعتراضا أولى. ولم يختلف أرباب النظر قاطبة في أن المجيب إذا تمسك بظاهر، فللسائل أن يؤوله، فإذا كان التأويل مقبولا منه، (٩١/ب) فمن ضرورته اعتضاده بدليل، وإذا جاء بما يعضد التأويل، فهو دليل، فإن [قبل][١] من جهة كونه عضد التأويل الواقع اعتراضا، فليقبل معارضة القياس بالقياس على قصد الاعتراض. وإن تشبث متشبث بمنع قبول التأويل من صاحب التأويل، فقد تصدى لأمرين عظيمين:

أحدهما ـ أن يقبل التأويل منه من غير دليل. وهذا خرق، فإن المستدل معترف بتوجه التأويل [وإمكانه][٢]، مقرٌّ بأن متمسكه ظاهر وليس بنص. فهذا أحد الأمرين.

والثاني ـ أن [ينسد][٣] باب التأويل على السائل، ويتوخى المناظرة بذكر المسؤول ظاهرا. وهذا اقتحام عظيم، وإن التزم السائل أن يعارض الظاهر بالظاهر، فقد يقدمه في هذا المقام. ثم في هذا اعتراف بقبول المعارضة، فليجر مثله في الأقيسة.

الشرح

وما ذكره الإمام من قبول التأويل [من السائل](٤)، كلام حسن، وتقسيم مستقيم، والضرورة تلجئ إلى تمكينه من الدليل العاضد للتأويل، المُزيل للظهور، وإن كان فيه [صورة](٥) الإتيان بالدليل، ولكنه لم يقصد به ذلك،

التعليق

[١] في خ: قيل.
[٢] ساقطة من خ.
[٣] في المطبوع: يفسد.
(٤) في أ: في المسائل.
(٥) في ت: ضرورة.

فإذا تبين أن المعارضة من أقوى الاعتراضات الصحيحة المفسدة، فالجواب عنها ينحصر في مسلكين: أحدهما ـ أن يتصدى المجيب لإفساد ما عورض به بمسلك من المسالك المذكورة في الاعتراضات الصحيحة.

والثاني ـ أن يرجح علته على ما عورض به، على ما سيأتي شرح قواعد الترجيح وتفاصيلها في كتاب الترجيح، إن شاء الله تعالى. فإذا لم يتأت[١] أحد المسلكين، كان منقطعا.

الشرح

وإنما قصد الهدم، فليكن الأمر كذلك في قبول المعارضة. ولعمري إن [معظم](٢) كلام الفقهاء في مسائلَ مُتَعلِّقٌ بفنون المعارضات، والتزام طرق الترجيحات، فلتقبل المعارضة.

قال الإمام: (**والجواب عنها ينحصر في مسلكين**) إلى قوله (**إذ غرضه الإفساد المحض لا البناء**)(٣). قال الشيخ: أما الجواب عن المعارضة، فكما ذكره الإمام، إذ هي في صورة الدليل، وإفسادها يكون بما تفسد به الأقيسة. وقد ذكرنا منها جُملاً في الاعتراضات الصحيحة، فلنسلك مثل هذا في المعارضة، وإن تعذرت طرق الإفساد، فلنسلك مسلك الترجيح.

وأما قول الإمام: إن العلتين إذا استوتا فسدتا(٤)، فكلام مؤوَّل، ومراده به: أنه لا يمكن اعتماد واحدة (١٤٠/ب) منهما على التعيين دون صاحبتها، ولكن هل يتمكن المكلف من التخيُّر بينهما، أو يجب [التوقف](٥)؟ هذا موضعٌ

التعليق

[١] في خ زيادة: له.

(٢) في ت: أعظم.

(٣) انظر البرهان (٢/١٠٥٤س: ١٢ ـ ص: ١٠٥٥س: ١١).

(٤) المرجع السابق (٢/١٠٥٥س: ٦).

(٥) في ت: التوقيف.

ومن أسرار المعارضات أنه إذا غلب على الظن استواء العلتين فسدتا، فلو قال قائل: ترجيح السائل غير مقبول (٩٢/أ) ابتداء، وانحسام الترجيح يفسد ما جاء به، وليس بين هذين المسلكين مسلك. قيل: هذا منتهى غرض السائل. ومنه قال المحققون: معارضة الفاسد بالفاسد اعتراض صحيح. وعند ذلك يتبين تحقيق المعارضة الصادرة من السائل، إذ غرضه الإفساد المحض لا البناء.

الشرح

فيه خلاف، والقاضي [يرى][١] التخيير، وغيره يوجب الوقف [والاحتياط][٢]. فهذا من ذلك الفن.

وإن أراد أنهما تفسدان مطلقاً، بحيث لا يجوز استناد [الحكم][٣] إلى كل واحدة منهما، فذلك غير (١٠٨/ب) صحيح، ففَرْقٌ بين أن لا يترتب الحكم على الوصف لخلله، وبين أن يمنع مانع من ترتبه عليه، فإن امتنع للوجه الأول، فهو الفاسد، وإن امتنع لأجل المعارضة اقتصر الامتناع على محل المعارضة، وهذا بمثابة الشهادة، إذا لم يحكم بها [لخلل][٤]، فإنها مردودة على الإطلاق، وإن تعارضت البينتان، لم يقتض ذلك ترجيح إحداهما، فيعتمد كل واحدة على تقدير انفرادها، فكذلك العلتان المتعارضتان، تعتمد كل واحدة إذا كانت منفردة.

وأما ما تخيله السائل من أن عدم الترجيح، يمنع الاعتماد على ما جاء به السائل، وباب الترجيح لا يمكَّن منه، فلتبطل المعارضة. [قيل:][٥] هذا

التعليق

(١) في ت: رأى.
(٢) في ت: أو الاحتياط.
(٣) ساقطة من أ.
(٤) في أ: للخلل.
(٥) في ت: قبل.

ثم مما يتصل بأحكام المعارضة أن المجيب إذا رجح علته، لم ينحسم على السائل مسلك معارضة الترجيح بالترجيح، فليفعل ذلك، وليجرد قصده إلى طلب المساواة، فإنها إذا ثبتت، فسد [بها][١] كلام المسؤول. ومن خرق السائل أن يتشوف إلى الزيادة على قصد المساواة، فإنه إذا فعل ذلك، كان ذاهبا إلى مضاهاة قول البانين، ولا يبعد أن ينسب فيه إلى الجهل بمراسم الجدل.

فلو ذكر المسؤول ترجيحا، فعارض السائل بترجيحين، وفي أحدهما كفاية في طلب المساواة، فهو مجاوز لسواء القصد، وإن عارض بترجيح واحد، [ولكنه أوقع][٢] من كلام المسؤول، فهذا يقبل منه، فإنه قد لا [يجد][٣] غيره، ومنعه من الإتيان به يمنعه من معارضة العلة بعلة أجلى منها وأظهر في بوادي الظنون. والسبب في قبول هذا

الشرح

[أولاً](٤) دليل على صحة المعارضة، من جهة أن غرض المعارض الإيقاف لا البناء والإثبات.

قال الإمام: (ومما يتصل بأحكام المعارضة، أن المجيب) [إلى آخر المسألة](٥). قال الشيخ: إذا أبدى السائل في الأصل معنى غير معنى المعلل، [مقتصراً](٦) على ذلك، فهذا ينبني على ما تقدم من جواز تعليل الحكم بعلتين

التعليق

[١] ساقطة من خ.

[٢] في خ: ووقع.

[٣] في خ: يجب.

(٤) في ت: أولى.

(٥) ساقطة من ت. وفيها: إلى قوله: فينشأ من ذلك قضية جدلية ممزوجة بحقائق الأصول. وانظر النص في البرهان (٢ /١٠٥٥س: ١٢ - ص: ١٠٥٧س: ١٠).

(٦) في ت: فيقتصران.

الفن أن ما في الترجيح من مزية القوة والظهور لا يمكن قطعه من الكلام. وهو إذا جيء به اعتراض، فليقبل اعتراضا إذا لم يقبل بناء وابتداء. فهذا منتهى الكلام في ذلك.

ومما يتعلق بالمعارضة، وهو (٩٢/ب) مفتتح القول في الفرق، أن السائل إذا اقتصر على معارضة علة الأصل بعلة أخرى [بحكم][١] [الأصل][٢]، [ولم][٣] يأت بعلة مستقلة ذات فرع وأصل على ما نعهده من صيغ التعليل، فهذا يستند أولا إلى ما سبق تمهيده، من أن الحكم الواحد هل يعلل بعلتين؟

وقد مضى في ذلك قول بالغ، فمن لم يمنع تعليل حكم بعلتين، لم يعتد بما جاء به السائل اعتراضاً؛ من جهة أن ثبوت ما أورده السائل [علة][٤] منتهى مراده، ولو سلم له ما يحاوله، لم يندفع دليل

الشرح

وامتناعه. وقد كنا قدمنا أن كل معنى شَرْطُ الاعتماد عليه، شهادة الأصل له، فإن السبر فيه لازم، وظهور معنى آخر مضر، فإذا أبدى السائل معنى غير ما أبداه المعلل، [فهذا](٥) يقدح في ما عيَّنه المعلل، إن لم يُجِب عنه.

والسبب في كونه قادحا، أنه يبيِّن عدم السبر الحاصل، ويشكِّك في الشهادة للوصف الذي أبداه المستدل، فلابد حينئذ من الجواب بالإفساد أو بالترجيح. أما كل معنى لا يفتقر إلى شهادة الأصل، إما بأن يكون ثبت كونه علة

التعليق

[١] في خ: تحكم.

[٢] ساقطة من خ.

[٣] في خ: فلم.

[٤] ساقطة من خ.

(٥) في ت: فبهذا.

المسئول، وقد ذكرنا ما نختاره في ذلك، وأنهينا الكلام غايةً انفصل القول عنها، مع القطع بأن الحكم الواحد لا يعلل بعلتين، فليقع التعويل على المختار، ووراءه عرض الفصل؛ فإنا رأينا امتناع ذلك وقوعاً، وإن كان لا يمتنع من جهة التجويز العقلي؛ فينشأ من ذلك قضية جدلية لطيفة مشوبة بحقائق الأصول.

مسألة:

إذا قبلنا من السائل معارضة العلة بالعلة المستقلة، فلو عارض علة الأصل التي جعلها المسؤول رابطة القياس بعلة أخرى، وزعم أن العلة ما أبداها معترضاً، لا ما أتى به المعلل جامعاً رابطاً، فمن الجدليين من يرى ذلك اعتراضاً واقعاً، وأوجب على المجيب الجواب عنه، ومنهم من لم يره اعتراضاً، فالمذهبان (٩٣/أ) جميعاً في المسألة المعقودة مبنيان على منع تعليل الحكم بأكثر من علة واحدة.

فأما من رأى ذلك اعتراضاً، فوجهه أن من شرط سلامة علة الخصم عروها عن المعارضة، من جهة امتناع [تعدد][١] العلة. فإذا

الشرح

بالنص أو ما يضاهيه من الإيماء والتنبيه والملاءمة ـ على القول بقبول الاستدلال المرسل ـ فإذا تمسك المستدل بمثل هذا المعنى، وأبدى المعترض معنى آخر من الأصل الذي منه الاستنباط، فالذي أبداه المعترض، لا يقدح فيما عيَّنه المستدل، فالقول في ذلك كالقول فيما تقدم من المعنى المستغني عن الشهادة، أو المفتقر إليها، فليراجع ذلك الكلام، فإن هذا مرتب عليه. (١٤١/أ)

قال الإمام: (**مسألة: إذا قبلنا من السائل معارضة العلة بالعلة**) إلى قوله

التعليق

[١] في خ: تقرير.

أبدى المعترض علة أخرى، فقد عارض معارضة يمتنع معها ـ لو صحت تقديراً ـ ثبوت علة المجيب، كما يمتنع ذلك في العلتين المستقلتين الجاريتين على التناقض في التعارض. وحقيقة هذا المذهب آيل إلى أن المعلل لا يستقل كلامه، ما لم يبطل بمسلك السبر كل ما عدا علته مما يقدر التعليل به، فإذا علل ولم يسبر، فعورض في معنى الأصل بعلة، فكأنه طولب بالسبر، وتتبع كل ما سوى علته بالنقض.

ومن لم ير ذلك اعتراضا، استدل بأن ابتداء معنى آخر من المعارض على صورة دعوى عرية عن الدليل. وقد سبق المسؤول في إثبات معنى أصله بالدليل، إما معتنيا به بعد طرد العلة، [أو مضمنا][1] ذلك علته، من جهة إشعارها ووفقها وإخالتها، والسائل إذا أبدى معنى

الشرح

(يعود [في الفرق][2]، وحقائق القول فيه)[3]. قال الشيخ: لا شك أن هذا الاعتراض، إنما ينشأ على القول بامتناع تعليل الحكم بعلتين، وإذا قيل بمنع ذلك، فإذا أبدى المعترض معنى، وعضده بما يبيِّن كونه علة، تحققت المعارضة، وافتقر إلى الإفساد أو الترجيح، وإن اقتصر [على ذكر][4] معنى أبداه، فهذا موضع خلاف.

والقائلون تمسكوا بأن شرط الاعتماد على المعنى، السبر وإفساد ما سواه. وإذا أبدى المعترض معنى، فهو يقصد من المستدل بيان [فساده][5]، أو

التعليق

[1] في المطبوع: ومتضمنا.
(2) ساقطة من أ.
(3) انظر البرهان (2/1057س: 11 ـ ص: 1059س: أخير).
(4) ساقطة من ت.
(5) في ت: إفساده.

غير مقرون بدليل على تهيئه وصلاحه لكونه علة للحكم، فصيغة كلامه معارضة كلام مدلول عليه بدعوى، فهذا القائل لو أبدى المعنى وقرنه بما يعد دليلا على إثبات المعنى، كانت معارضة مقبولة، ويتعين (٩٣/ب) إذ ذاك على المسؤول الجواب عنه.

فيرجع مطلب المسألة المبنية على امتناع تعليل الحكم بعلتين فصاعدا، [إلا][١] أنا هل نوجب على المعلل بعد إثباته علته التتبع والسبر أم لا؟ وذلك يجري وكلام السائل دعوى محضة، ولو أتى السائل بدليل على ما أبداه من معناه، فيتعين الجواب عنه على هذا الأصل.

وهذه المسألة التي ذكرناها متصلة بالمعارضة، وتحقيقها [يعود][٢] في الفرق، وحقائق القول فيه.

الشرح

ترجيح معناه عليه. وإذا لم يفعل المستدل ذلك، لم يكن وافيا بحقيقة السبر. وأما الرَّاد، فإنه يقول: المعارض في صورة من يأتي بما يقاوم ما جاء به المستدل، والمستدل قد سبق إلى تقرير معناه بالدليل، فلا يعارضه ما هو على صورة الدعوى.

وهذا القول هو أجرى على أصل الإمام، الذي يرى أنه متى صح معنى بالدليل، اقتضى ذلك فساد (١٠٩/أ) كل ما سواه، فلا يفتقر المستدل مع هذا إلى بيان وجه آخر في الإفساد، إذ قد ظهر فساد ما ذكره، بإقامة الدليل على صحة غيره، وليس كذلك ما إذا عضد السائل ما جاء به من الدليل، فإن المراتب حينئذ تستوي، ولا يتبيَّن الصحيح من الباطل إلا بالإفساد أو الترجيح.

التعليق

[١] في خ، المطبوع: إلى.
[٢] ساقطة من خ.

فصل ـ في الفرق

فأما الفرق، فقد ظهر خلاف أرباب الجدل [فيه][1] قديما وحديثا، فذهب ذاهبون إلى أنه ليس باعتراض، وسبق إليه طوائف من الأصوليين. وذهب جماهير الفقهاء إلى أنه من أقوى الاعتراضات وأجدرها بالاعتناء به. فأما من لم يعده اعتراضا مقبولا، فإن متعلقه وجوه:

منها ـ أن الجامع لم يلتزم بجمعه مساواة الفرع للأصل في كل القضايا، وإنما مغزاه ومنتهاه إثبات اجتماع الأصل والفرع في الوجه الذي يبغيه، فإذا استتب له ما يريده من ذلك وينتحيه، وكان وجها

الشرح

وقولنا على هذا الرأي بالترجيح، كلام ضعيف، إذ شرط الترجيح اجتماع شرائط الصحة في كل وصف لو كان منفردا. وهذا لا يصح عند الإمام [بحال](٢)، بل يقول لو صحت المعاني، لعلَّل بها. فكل ما ذكره الإمام في أبواب المعارضة من الترجيح، كلام متجوَّز به على أصله، لأن من معتقده أنه لا يتصور أن يصادف لحكم [واحد](٣) معنيان، يصح كل واحد منهما على السبر لإسناد الحكم إليه، فلا طريق عند المعارضة إلا الإفساد خاصة.

قال الإمام: (**فصل ـ فأما الفرق، فقد ظهر اختلاف أرباب الجدل فيه**)، [إلى](٤) [قوله: (**حدِّ**](٥) **ما يعرفه الفقيه**)(٦). قال الشيخ: أما الفرق، فكما قرره

التعليق

[١] ساقطة من خ.

(٢) ساقطة من ت.

(٣) ساقطة من ت.

(٤) ساقطة من أ.

(٥) في أ، ت: آخر.

(٦) راجع البرهان (٢/١٠٦٠س: ٢ ـ ص: ١٠٦٣س: أخير).

يعترف به الفقيه في قصد الجمع ويرتضيه، فالفرق يقع وراءه، وهو قار على حاله، وصاحب الجمع معترف بأنه غير ملتزم اجتماع الفرع والأصل في كل ورد وصدر، وكل سؤال استمكن المعلل من الاعتراف بمقتضاه مع الاستمرار على مقصده من العلة، فليس قادحا، وإنما الاعتراض القادح ما يرد مناقضا لمقصود المسألة. نعم، إن تمكن من [وقف موقف الفارقين][١] من إبطال الجمع، فذلك السؤال اعتراض مقبول، وليس فرقا، وإنما يتحقق هذا بأن يخرم ما جاء به المعلل زاعما أنه مناسب مخيل، فيتبين أن الذي تعلق به غير مشعر بالحكم، ويلتحق كلامه [بالطرد][٢] [المقضى][٣] ببطلانه. فإذا تمكن السائل من ذلك، فلا حاجة به إلى الفرق، وإنما الفرق هو الواقع بعد سلامة فقه الجمع، فينبغي ألا يلتزم، لما سبق من أنه غير مناقض لمقصود المعلل.

الشرح

القاضي(٤)، وأكثر كلام الفقهاء في المسائل فرقاً وجمعاً، وأعظم الاعتراضات عند الفقهاء يتعلق بهما، وإنما كان الفرق(٥) هو أهم الأسئلة وأكثرها ورودا على المجتهدين، أن الاعتراضات السابقة، قلَّ أن يخفى أمرها على من بلغ مبلغ الاجتهاد، إذ من الاعتراضات النقض، والمعاني المنقوضة في الشريعة ظاهرة عند من أحاط بها، وكذلك القول في المنع، والقول بالموجب. وإنما الذي (١٤١/ب) يكثر المعارضات، وأكثر منها الفرق، إذ لا يصح أن يكون كل

التعليق

[١] في خ: موقف العارفين.

[٢] ساقطة من خ.

[٣] في خ: المفضي.

(٤) في ت زيادة: رحمه الله.

(٥) راجع في هذا النوع من الاعتراضات: إحكام الآمدي (١٦٤/٣). والبحر المحيط (٣٠٢/٥). وشرح الكوكب المنير (٣٢٠/٤).

وذهب معظم المحققين إلى قبول الفرق، وعدّه من الأسئلة الواقعة، واحتج القاضي رحمه الله بأن [متبوعنا][١] في الأقيسة والعمل بها، ما درج عليه الأولون قبل ظهور الأهواء واختلاف الآراء، ولقد كانوا يجمعون ويفرقون، وثبت اعتناؤهم بالفرق حسب ثبوت تعلقهم بالجمع، وقد ثبت ذلك في وقائع جرت في مجامع من أصحاب النبي ﷺ. منها ـ القصة الجارية في إرسال عمر بن الخطاب رضي الله عنه رسوله، وتحميله إياه تهديد مومسة (٩٤/ب) وإجهاضها بالجنين لما بلّغها الرسالة، ثم إنه رضي الله عنه جمع الصحابة واستشارهم في الجنين، فقال عبد الرحمن بن عوف رضي الله عنه: «إنه مؤدب، ولا أرى عليك بأسا». فقال علي رضي الله عنه: «إن لم يجتهد، فقد غشك، وإن اجتهد، فقد أخطأ، أرى عليك الغرة».

الشرح

وصف عند جميع المجتهدين على وتيرة واحدة، فيرى بعضهم الاعتماد على وصف، ويرى الآخرون الاعتماد على غيره، وكل واحد مستقل لو انفرد على حياله. فهذا هو السبب في كثرة المعارضات والفروق.

وأما قول الإمام: رُبَّ فرقٍ يُلْحِق فقه الجامع بالطرد، ولولاه لكان ذلك الجامع مخيلا(٢)، فهذا الفرق لا ينبغي أن يختلف في قبوله، فإنه عند النظر إليه، لا يبقى للجامع فقهٌ بحال. فكيف يعتمد على الجامع مع غلبة ظن [الافتراق](٣)؟ وهذا إذا تصور، لا سبيل إلى رده، ولا إلى [اعتماد](٤) الجامع معه.

التعليق

[١] في هامش خ: قرعنا.

(٢) راجع البرهان (٢/١٠٦٣س: ٤).

(٣) في ت: الفارق.

(٤) في أ: اعتقاد. وفي ت: الاعتماد.

قال القاضي رحمه الله: كانوا ﷺ لا يقيمون مراسم الجمع والتحرير، ويقتصرون على المرامز الدالة على المقاصد، فكأن عبد الرحمن بن عوف رضي الله عنه حاول تشبيه تأديبه بالمباحات التي لا تعقب ضمانا، وجعل الجامع أنه فعل ما له أنه يفعله، فاعترض عليه علي رضي الله عنه، وشبَّب الفرق وأبان أن المباحات المضبوطة النهايات ليست [كالتعزيرات][1] التي يجب الوقوف فيها دون ما يؤدي إلى إتلافات.

ولو تتبع المتتبع مناظرات أصحاب رسول الله ﷺ في مسائل الجد وغيرها من قواعد الفرائض، لألفى معظم كلامهم في المباحثات جمعا وفرقا، ويهون على الموفق تقدير جريان الجمع والفرق من الأولين مجرى واحدا في طريق النقل المستفيض.

الشرح

ولكن ما مثَّل به[2]، غير مسلَّم [له][3]، وليس يسلم أبو حنيفة أن الذي ذكره يبطل فقه الجامع، فإن الاعتماد على التراخي في نقل الأملاك من أجلى المناسبات، وثبوت التحريم في بعض العقود، لا يمنع انتقال الأملاك. وقد ضربنا لذلك أمثلة [من][4] وطء الأب جارية الابن، وكذلك تحريم النكاح [في الحيض][5]، [يترتب][6] عليه لحوق النسب، ووقوع الطلاق في الحيض يترتب عليه أحكامه. والعجب من الإمام الذي أنكر على الشافعي إلحاق أبواب الخيار والإجارة بالرخص، مستنداً إلى تمهيد التعبدات في العقود، وقال: اتباع الرضا

التعليق

[١] في خ: التغريرات.
(٢) انظر البرهان (٢/١٠٦٣س: ٨).
(٣) ساقطة من ت.
(٤) في ت: في.
(٥) ساقطة من ت.
(٦) في أ: ترتب.

فهذا كلام القاضي، ولا يتبين مدرك الحق إلا بتفصيل [نبديه][١]، وفيه تبيين مدرك الحق في الفرق، فنقول: رب فرق (٩٥/أ) يلحق جمع الجامع بالطرد، وإن كان لولاه، لكان الجمع فقهيا. فما كان كذلك، فهو مقبول لا محالة، غير معدود من الفروق التي يختلف فيها، ومن آية هذا القسم أن الفارق [يعيد][٢] جمع الجامع، ويزيد فيه ما يوضح بطلان أثره.

الشرح

من غير اقتحام أمر ضروري أمس للقياس الكلي من أبواب الاستصلاح(٣). فنرى ههنا قد جعل العمدة على اتباع الرضا، فلا يكون [حيد](٤) العقد [عن](٥) مراسم الشرع [بالذي](٦) يتضمن [أنه](٧) لا يثمر (١٠٩/ب) بحال، وهو المراد [بكونه](٨) فاسداً.

وأما قول الإمام: إن من خصائصه إمكان البوح به، لا على صيغة الفرق، بأن يقال: لا عبرة بالتراضي(٩). مقصوده بذلك أن الفرق لما أبطل فقه الجامع، صار كالطرد عند النظر إلى الفارق. وعلى هذا قد يكون الوصف طرديا نظراً إليه، لا باعتبار غيره، وقد يكون طرديا عند وجود ما يخل بمناسبته، لظهور [أربى](١٠)

التعليق

[١] في خ: يبديه.
[٢] في خ: يعتد.
(٣) راجع البرهان (٢/٩٣٦س: ١١).
(٤) في ت: حينئذ.
(٥) في ت: على.
(٦) في أ: فالذي.
(٧) في أ: بأنه.
(٨) في ت: بقوله.
(٩) راجع البرهان (٢/١٠٦٣س: ١٣).
(١٠) في أ، ت: أربا.

ومثال ذلك: أن الحنفي إذا قال في مسألة البيع الفاسد: معاوضة جرت على تراض، فتفيد ملكا كالصحيح، فيقول الفارق: المعنى في الأصل أنها معاوضة جرت على وفق الشرع، فنقلت الملك بالشرع، بخلاف المعاوضة الفاسدة، فينتهض هذا الكلام إذا وفى صاحبه بتحقيقه مبطلا إخالة كلام المعلل، وما ادعاه من إشعاره بالحكم، فهذا النوع مقبول، ومن خصائصه إمكان البوح منه بالغرض لا على سبيل الفرق؛ بأن يقول السائل: لا تعويل على التراضي، بل المتبع الشرع في الطرق الناقلة إلى حدٍّ ما يعرفه الفقيه.

الشرح

المناسبة عليه، وفي انخرام المناسبة بجهة المعارضة كلام يطول، والصواب في ذلك أنه، إذا انتهت المناسبة[1] في الخفاء إلى حدٍّ لا يكاد أن يقف الناظر عليه، لغلبة ما يعارضها، أنه لا التفات إليها، ولا يتنبه الذهن لها. وهذا بمثابة مشقة المضغ عند تناول المحتاجِ الطعامَ. ولو كلف ذلك من غير هذه الضرورة، لوجد لذلك مشقة، ولكن هذه المشقة مغمورة بمصلحة الطعام، فلا يدرك الآكل المشقة بحال.

وكذلك يرى الإمام أن بعض الفروق يلحق بالطرد، وإن كان لو جوَّد النظر إلى الجامع، لكان مناسباً، فلا يجوز الاعتماد (١٤٢/أ) على الجامع على هذا الوجه المذكور، ونحن نساعده على أنه لا يجوز الاعتماد عليه في هذه الصورة. أما المصير إلى التحاقه بالطرد [تحقيقا][2]، فلا نقوله، والمقصود من تعطيله حاصل من غير تجشُّم هذه المشقة في [التصوير][3].

التعليق

(١) في ت زيادة: إليه.

(٢) في أ: تخفيفا.

(٣) في ت: التصور.

ومما يقع مدانيا لهذا، أن الحنفي إذا قال: طهارة بالماء؛ فلا تفتقر إلى النية، كإزالة النجاسة، فالفارق يعيد كلامه، ويزيد قائلا: المعنى في الأصل أنها طهارة بالماء عينية، والوضوء طهارة حكمية، ومقصوده أن يخرم فقه الجامع، ويلحقه بالطرد، وهذا محطوط عما استشهدنا به أولا، من جهة أنا نرى مدار الكلام في هذه المسألة على الأشباه؛ وقد يظن الحنفي أن الطهارة بالماء أشبه بالطهارة بالماء، (٩٥/ب) والفارق [ليس][١] يدعي مسلكا فقهيا، وإنما يبغي تشبيها، ومدار الكلام في المسألة الأولى على اتباع التراضي، أو اتباع الشرع، فليفهم الفاهم ما يلقى إليه من حقائق الكلام.

الشرح

قال الإمام: (ومما يقع مدانياً لهذا) إلى قوله (فليفهم الفاهم ما يُلقى إليه من دقائق الكلام)[٢]. قال الشيخ: هذا المثال أيضا أضعف من الكلام الأول، وذلك أن [كلام الإمام][٣] في هذا الموضع يتضمن أن الجامع، لو جوَّد النظر إليه، لأفاد ربطاً، ولكنه يرى أن الفرق أخص منه، فهو مبطلٌ ظن الجمع، بناء على التشبيه الحاصل بين الأصل والفرع، [المحرك][٤] لظن الإلحاق. ويرى أن [للفرق][٥] أثر في الافتراق من الجمع. والذي تقدم له قبل هذا أن قول أبي حنيفة: طهارة بالماء، [من باب الطرد، فإنه لو قال القائل: طهارة بالماء][٦] فافتقرت إلى النية، لكان الكلام مقاوماً لقول من يقول: طهارة بالماء، فلا تفتقر

التعليق

[١] ساقطة من المطبوع.
(٢) انظر البرهان (٢/١٠٦٤س: ١ ـ ١٠).
(٣) في أ: الإمام كلامه.
(٤) في ت: المجرد.
(٥) في ت: الفرق.
(٦) ما بين [ ] ساقط من أ.

ومما [نجريه][١] مثلا أن المالكي إذا قال: الهبة عقد تمليك، فيترتب على صحة الإيجاب والقبول فيها الملك، [كالمعاوضة][٢]. فإذا قال الفارق: المعاوضة متضمنها النزول عن المعوض والرضا بالعوض، وذلك يحصل بنفس العقد، والتبرع عقد لا يقابله عوض، فيشترط فيه [الإقباض][٣] المشعر بنهاية الرضا، [لم

الشرح

إلى النية. وليس يظهر وجهٌ حتى يقال نفي النية أليق بهذا اللفظ من إثباتها(٤)، فانظر كيف جعله هناك طرداً، نظراً إلى نفس الوصف، [ورآه](٥) في هذا المكان أنه إنما [بطل](٦) وجه الجمع فيه، بالنظر إلى الفرق وخصوصيته؟

[فالصحيح](٧) عندنا أن المسألة مجتهد فيها، والنظر في الجمع والفرق فيها على حسب ما يغلب على ظن كل مجتهد، والتعبدات غالبة في الوضوء، وإزالة النجاسة الغالب فيها الاعتماد على المعنى. ولقد اختلف قول مالك(٨) في افتقار الوضوء إلى النية، ولم يختلف قوله في أن إزالة النجاسة لا يفتقر إليها، لظهور المعنى فيها(٩).

قال الإمام رحمة الله عليه: (**ومما نجريه مثلاً أن المالكي إذا قال: الهبة عقد تمليك**) إلى قوله (**فلا شك في كونه اعتراضاً**)(١٠). قال الشيخ: ما ذكره

التعليق

[١] في خ: يجريه.
[٢] في خ: والمعارضة.
[٣] ساقطة من خ.
(٤) راجع البرهان (٢/٨٦٣س: ٨).
(٥) في أ: وأراه.
(٦) في أ: أبطل.
(٧) في ت: والصحيح.
(٨) في ت زيادة: رحمه الله.
(٩) راجع: (٣/٤٩٨) من الجزء الثالث.
(١٠) انظر البرهان (٢/١٠٦٤س: ١١ - ص: ١٠٦٥س: ٦).

يكن هذا الفرق مبطلا بالكلية فقه الجمع، ولكن سره أن الجامع أبدا يجمع بوصف عام][1]، والفارق يفرق بوجه خاص، فإن لم يبطل ما أبداه من خصوص الفرق في عموم الجمع، فهذا مما تنازع فيه الأصوليون، وإن أبطل فقه الجمع، فلا شك في كونه اعتراضا.

الشرح

الإمام في مسألة الهبة، وكون مالك رحمه الله ذهب إلى ترتيب الملك على الإيجاب والقبول، كلام صحيح[2]، إذ المعتبر في نقل الأملاك الرضا، وهو أمر خفي، يدل عليه اللفظ تارة، أو ما يقوم مقامه أخرى. فإذا وجد التصريح بنقل الأملاك، فأي حاجة إلى القبض فيه؟

وقول القائل: إنه اشترط [القبض][3] المؤذن بنهاية الرضا[4]، كلام مجرد عن الدليل، مقتصر فيه على نفس الدعوى، وإذا دل الإيجاب والقبول على الرضا بنقل المِلْك، وجب (١١٠/أ) انتقاله، [فأين][5] الفقه الذي ينشأ من [اشتراط][6] القبض الذي يخل بفقه الجامع أو يعارضه؟ فاشتراط القبض عندنا، لا وجه له في تحقيق المِلْك للموهوب.

يبقى على هذا الطريق (١٤٢/ب) اعتراض، وهو أنه لو [طرأت][7] أعذار من موت أو دين قبل القبض، فإن مالكا [رحمه الله][8] أسقط بذلك حق

التعليق

[١] ما بين [ ] ساقط من خ.

(٢) راجع المدونة (١٢٨/٦). والشرح الصغير (٤٣١/٥).

(٣) في ت: النقيض.

(٤) انظر البرهان (١٠٦٥/٢س: ١).

(٥) في ت: فإن.

(٦) في ت: اشترط.

(٧) في ت: طرت.

(٨) ساقطة من أ.

ثم الفرق والجمع إذا ازدحما على فرق فاصل في محل النزاع،

الشرح

الموهوب له[1]. [ولهذا][2] قد يعترض على القاعدة في القضاء بترتب الملك على الإيجاب والقبول.

وهل اشتراط القبض في عقود التبرعات من أبواب التعبدات، أو شرطٌ لقطع التهم؟ عندنا في ذلك خلاف، قال مالك رحمه الله فيمن وهب شيئا لابنته وهو مسافر، بحيث لا يمكنها الحيازة ثم مات: ثبت لها [ما][3] وهبه لها[4]. بناء منه على أن شرط الحيازة، إنما كان، حذراً من إظهار صورة الهبة والتمليك، ثم يبقى الشيء بيد واهبه. [فإن طرأت][5] أعذار، قال: هو [منه، وإن لم تطرأ أعذار، قال: هو][6] ملكي. وهذا بناه على أصله في مراعاة التهم، وصحة بناء الأحكام عليها في بعض المواضع.

وعلى الجملة، فاشتراط القبض عند قيام الأعذار، لا يمنع من الملك ناجزاً ظاهراً. ولذلك أجمع مالك وأصحابه على توجه حق المطالبة للموهوب على الواهب بالإقباض، ويقضى عليه بذلك، إذا لم تكن أعذار، ولولا تعلق الحق به، لم يجبر الواهب على التسليم، نظراً إلى رضاه بنقل ملكه إلى الموهوب له[7].

قال الإمام: (**ثم الفرق والجمع إذا ازدحما على أصل**[8]) إلى قوله

التعليق

(١) راجع المدونة (١٢٠/٦). والشرح الصغير (٤٣٥/٥).
(٢) في أ: وهذا.
(٣) ساقطة من أ.
(٤) راجع المدونة (١٠٨/٦، ١٠٩). والشرح الصغير (٤٣٦/٥).
(٥) في أ: وإن طرأت. وفي ت: فإن طرت.
(٦) ما بين [ ] ساقط من أ.
(٧) راجع المسألة في: المدونة (١٣٨/٦). والشرح الصغير (٤٤٨/٥).
(٨) في ت زيادة: وقوع. وفي البرهان: على فرق.

فالمختار فيه اتباع [الإخالة][١]، فإن كان الفرق [أخيل][٢]، أبطل الجمع، وإن كان الجمع [أخيل][٣]، سقط الفرق، وإن استوى، أمكن أن يقال: هما كالعلتين المتناقضتين إذا ثبتا على صيغة التساوي، وأمكن أن يقال: الجمع مقدم من جهة وقوع الفرق بعده غير مناقض له. والجامع يقول: لم ألتزم انسداد مسالك الفرق، كما ذكره الذين ردوا الفرق، فالأوجه اتجاهه، ووجوب الجواب عنه.

فإن قيل: هلا قلتم الفرق يشتمل على معارضة معنى الأصل، ثم معارضة العلة بعلة مستقلة في جانب الفرع، فهو على التحقيق سؤالان؟ قلنا: (٩٦/أ) قد قال بقبول المعارضة كل معتبر عليه معول، ومضى

الشرح

(**[ووجوب]**(٤) **الجواب عنه**)(٥). قال الشيخ: هذا الكلام صحيح، واختيار الإمام في هذه المسألة هو الحق الصريح، وذلك أنا إنما نحكم على الفرع بحكم الأصل، إذا ثبت عندنا مساواته له، فإذا كان مبايناً له، لم يثبت حكمه فيه. فإذا ظهر وجهٌ يقتضي التداني، ووجهٌ آخر يقتضي التباعد، لم يكن أحدهما بأولى من الآخر بالاعتبار. فمن هذه الجهة يتنزل الفرق مع الجمع منزلة العلتين المتعارضتين، فيجب الترجيح إن وجد إليه سبيل، وإلا فالوقف إلى طلب الدليل، فهذا هو الصواب عندنا.

قال الإمام: (**فإن قيل: فهلا قلتم: الفرق يشتمل على معارضة معنى**

التعليق

[١] في خ: الاحالة.

[٢] في خ: اختل.

[٣] في خ: اختل.

(٤) في أ: وجوب.

(٥) انظر البرهان (٢/١٠٦٥س: ٧ - أخير).

في معارضة معنى الأصل ما فيه مقنع. والكلام في الفرق وراء ذلك؛ فإنه ينتظم من مجموع كلام الفارق فقه يناقض قصد الجامع، وهو خاصية الفرق وسره. ومن رد الفرق لا يرد المعارضة، بل يرد خاصية الفرق. وحاصل القول في مذاهب الجدليين يؤول إلى ثلاثة مذاهب:

أحدها ـ رد الفرق جملة، وإنما يستمر هذا المذهب مع المصير إلى رد المعارضة في جانبي الأصل والفرع جميعا، وخاصية الفرق مردودة عند هذا القائل بما سبق تقريره من أن الجامع إذا استمر جمعه، لم يحتفل بالافتقار في وجه لم يقع له التعرض. ورد الفرق على الإطلاق يستند إلى إبطال المعارضة في الأصل والفرع، وعدم المبالاة بوقوع الفرق من وجه بعد استمرار الجمع من الجهة التي أرادها الجامع. فهذا مذهب، وهو عند المحصلين ساقط مردود.

والمذهب الثاني ـ وهو معزو إلى ابن سريج، وهو مختار الأستاذ أبي إسحاق رحمه الله: أن الفرق ليس سؤالا على حياله واستقلاله، وإنما هو معارضة [معنى][1] الأصل بمعنى، ومعارضة العلة التي نصبها المسؤول في الفرع بعلة مستقلة. ومعارضة العلة بعلة مقبولة. فإن تردد المترددون في معارضة معنى الأصل، فالفرق عند هذا القائل آيل إلى ما ذكره. والمقبول منه المعارضة، وقد (٩٦/ب) مضى القول بالغا في قبول المعارضة.

الشرح

الأصل) إلى آخر الفصل[٢]. قال الشيخ: الذي ذكره الإمام [في][٣] الفرق كلام

التعليق

[١] ساقطة من خ.

(٢) انظر البرهان (١٠٦٦/٢س: ١ ـ ص: ١٠٦٩س: أخير).

(٣) في أ: من.

والمذهب الثالث ـ وهو المختار عندنا، وارتضاه كل من ينتمي إلى التحقيق من الفقهاء والأصوليين، أن الفرق صحيح مقبول، وهو وإن اشتمل على معارضة معنى الأصل، ومعارضة علة [الفرع][١] بعلة، فليس المقصود منه المعارضة، وإنما الغرض منه مناقضة الجمع، ثم الصحيح المقبول منه ينقسم على الوجه المقدم إلى ما يبطل فقه الجمع رأسا ويلحقه بالطرد. وهذا على التحقيق ليس هو الفرق المطلوب، فإنه أبدى سقوط فقه علة الخصم على صيغة مخصوصة.

ومنه ما لا [يحبط][٢] فقه الجمع بالكلية، ولكنه يشتمل على فقه آخر مناقض لقصد الجامع، ثم ذلك ينقسم إلى زائد في الإخالة على العلة، وإلى مساويها، كما سبق.

والقول الوجيز فيه أن قصد الجمع ينتظم بأصل وفرع ومعنى رابط بينهما، على شرائط بينة، والفرق معنى يشتمل على ذكر أصل [وفرع، وهما][٣] [يفترقان][٤] فيه، وهذا يقع على نقيض غرض الجمع، ومن

الشرح

حسن، بالغ في فنه. وقد قدمنا وجه ذلك. ومدار الأمر على إدراك التباعد بين الأصل والفرع عند الافتراق في الوجه الخاص، وإذا تحقق التباعد، لزم الاختلاف في الحكم، فإن [المعهود](٥) من قاعدة القياس استواء الحكم في [المتماثلات](٦)، وأما المختلفات، فلا يكون حكمها واحداً، فإذا أشعر الفرق

التعليق

[١] ساقطة من خ.

[٢] في المطبوع: يحيط.

[٣] ما بين [ ] ساقط من خ.

[٤] في خ: مفترقان.

(٥) في ت: المفهوم.

(٦) في أ: المماثلات.

ضرورته معارضة معنى الأصل والفرع، ولكن الغرض منه مضادة الجمع بوجه فقه، أو بوجه شبه، إن كان القياس من فن الشبه. فعلى هذا إذاً لو سمى [مسمٍّ][١] الفرق معارضة، لم يكن مبعدا. ولكن ليس الغرض منه الإتيان بمعارضة على الطرد والعكس، لاتصال أحدهما بالآخر، بل [القصد][٢] منه فقه ينتظم من معارضتين يشعر بمفارقة الأصل للفرع على (٩٧/أ) مناقضة الجمع.

فهذا سر الفرق، وسنبين أثر ذلك في التفاصيل.

ومن وفر حظه من الفقه، وذاق حقيقته، استبان أن المعارضة الكبرى التي عليها تناجز الفقهاء وتنافس الكلام على الفرق والجمع. والجامع أبدا يأتي بما يخيل اقتضاء الجمع، ويكون ما يأتي به في محل يأتي الفرق صفة عامة بالإضافة إلى الفرق، ويأتي الفارق بأخص منه، مع الاعتراف به، ويبين أن الفرع والأصل إذا افترقا في الوجه الخاص، كان الحكم بافتراقهما أوقع من الحكم باجتماعهما للوصف العام، ثم يتجاذبان أطراف الكلام.

فهذا قول بالغ في تحقيق المذهب، وسر كل ذي رأي، وبيان المختار الذي ينتحيه المحققون، وما مهدناه يتهذب بمسائل نذكرها تترى، إن شاء الله تعالى.

الشرح

بالاختلاف بين المحلين، لم يستو حكمهما بحال. إلى هذا يرجع أمر (١٤٣/أ) الفرق، وهو مراد الإمام: أن الجمع يكون في محل [يأتي](٣) الفرق فيه صفة

التعليق

[١] ساقطة من خ.

[٢] في خ: المقصد.

(٣) في أ: يتأتى.

مسألة:

إذا ذكر الفارق معنى في الأصل مغايرا لمعنى المعلل وعكسه في الفرع، وربط [به][١] الحكم [مناقضا][٢] لحكم علة الجامع، فهل يشترط رد معنى الفرع إلى الأصل، على القول بقبول الفرق؟ ذهب طوائف من الجدليين إلى أن ذلك لا بد منه، وهذا ينبني على أصلين:

أحدهما ـ المصير إلى إبطال الاستدلال، على ما سيأتي القول فيه مشروحا بعد نجاز القول في القياس، إن شاء الله تعالى. ومن ينفي الاستدلال لا يجوِّز الاستمساك قط بمعنى غير مستند (٩٧/ب) إلى أصل، وإن كان مناسبا مخيلا. فهذا أحد الأصلين.

الشرح

عامة[٣]. وإذا وقع الافتراق في الوجه الأخص، كان الحكم باختلافهما أوقع من الحكم بتماثلهما.

قال الإمام[٤]: **(إذا ذكر الذاكر معنى في الأصل [مغايراً][٥] لمعنى المعلل، وعكسه في الفرع)** إلى قوله **(فلا يشترط فيه ما يشترط في العلة [المستقلة][٦])**. قال الشيخ: أما بناء المسألة على المعارضة في الافتقار إلى رد معنى الفرع إلى أصل، فبناء صحيح.

وأما المصير إلى أنه استدل في جانب الفرع بنفي علة الأصل (١١٠/ب)، فهذا ينبني على أن النفي، هل يصح أن يكون علة مناسبة مقتضية للحكم؟ وقد

التعليق

[١] ساقطة من خ.

[٢] في خ: بها اقتضاء.

(٣) راجع البرهان (٢/١٠٦٩س: ٧).

(٤) في ت زيادة: مسألة.

(٥) في أ: مغاير.

(٦) في أ: المستنبطة. وراجع البرهان (٢/١٠٧٠س: ٣ ـ ص: ١٠٧١ س: ٩).

و[الأصل][١] الثاني ـ أن الغرض من الفرق المعارضة، [والمعارضة][٢] ينبغي أن تشتمل على علة مستقلة. فهذا مأخذ هذا المذهب.

قال القاضي رحمه الله: رأيُنَا تصحيح الاستدلال على ما سيأتي، ولو كنت من القائلين بإبطال الاستدلال، لقبلته على صيغة الفرق، فإن الغرض [من الفرق][٣] إبداء فقه يناقض غرض الجامع، وهذا يحصل من غير رد إلى أصل، ثم قد يقع الكلام وراء ذلك في ترجيح العلة

الشرح

كنا قدمنا أن ذلك لا يصح عندنا(٤). ولعل المراد بالنفي: ثبوت ضد المعنى الذي في الأصل في الفرع، [وهو](٥) المراد بالانعكاس. فيكون ضد معنى الأصل موجودا في الفرع، مقتضيا ضد حكم الأصل.

فإذا قيل ذلك، لزم ردُّ معنى الفرع إلى أصل، إذ يصير في الفرع معنيان:

أحدهما ـ معنى الجامع يقتضي مثل حكمه.

والثاني ـ معنى الفارق يقتضي ضد حكمه. وقد وجد الجامع [لمعناه](٦) شاهداً، وهو أصل. فيفتقر الفارق إلى أصل أيضا يشهد لحكمه. وهذا لازم، سواء قيل بالاستدلال أو لم يقل به. [وأما](٧) إذا رد الاستدلال، فالأمر واضح. وإن قيل [بالاستدلال](٨)، فلا يلزم من القول به ـ إذا كان منفردا ـ القول به إذا كان في مقابلته معنى مستندا إلى أصل.

التعليق

[١] ساقطة من خ.
[٢] ساقطة من خ.
[٣] ساقطة من خ.
(٤) راجع: (٣/٤٣٧) من الجزء الثالث.
(٥) في ت: وهذا.
(٦) في ت: بمعناه.
(٧) في ت: أما.
(٨) في ت: الاستدلال.

على ما أبداه الفارق من حيث إن العلة مستندة إلى أصل، وما أظهره الفارق لا أصل له. وفيه كلام يطول استقصاؤه في الترجيح.

فآل حاصل القول في هذه المسألة إلى أن من يرى الفرق معارضة [ينزله][١] منزلة المعارضات، ومن يرى خاصية الفرق [في][٢] مضادة جمع الجامع، فلا يشترط فيه ما يشترط في العلة المستقلة.

الشرح

وهذا الكلام أيضا لا يصح القول به على الإطلاق، وقد يجوز أن يكون المعنى المرسل أقوى في بعض المسائل من غريب مستند إلى أصل، فلا ينبغي أن يطلق القول بأن المعنى متى رجع إلى أصل، فهو مقدم على المعنى الذي لا أصل له، بل لابد من تفصيل، وهو إن تساوى المعنيان في القوة والضعف، وانفرد [أحدهما](٣) بالرد إلى أصل، ولم يستند الآخر إليه، فهذا يجب ترجيحه بلا إشكال. وأما إذا امتاز أحدهما بالرد إلى أصل، وامتاز الآخر بقوة في المناسبة مع الملاءمة، فلينظر المجتهد في مراتب الترجيح.

وأما قول القاضي: رأينا تصحيح الاستدلال(٤)، والمشهور عنه(٥) رد الاستدلال، وهو الذي يذكره الإمام عنه بعد ذلك، ويمكن أن يكون له فيه قولان.

وأما قوله: [لقبلته](٦) على صيغة الفرق(٧)، فكلام صحيح، وقد بينا أن

التعليق

[١] في خ والمطبوع: ينزل.

[٢] ساقطة من خ.

(٣) ساقطة من أ.

(٤) راجع البرهان (٢/١٠٧٠س: أخير).

(٥) في ت زيادة: رحمه الله.

(٦) في أ، ت: لقلته.

(٧) انظر البرهان (٢/١٠٧١س: ١).

مسألة قريبة المأخذ من التي تقدمت:

ذهب ذاهبون من الذين صاروا إلى أن شرط الفرق استناده في جانب الفرع إلى أصل [إلى][١] أن الفارق إذا أبدى في الأصل معنى مغايرا لمعنى المعلل، فينبغي أن يرد ذلك إلى أصل، فيأتي في كلامه في شقي الفرع والأصل بأصلين. ولا شك أن صدر هذا الكلام عن رأي من ينكر الاستدلال، وهو لا يراه حجة.

وذهب آخرون ممن يشترط استناد الفرع (٩٨/أ) إلى الأصل إلى أن ذلك غير مشروط في الأصل. واحتج كل فريق على مخالفه بما عنَّ له.

فأما من لم يشترط ذلك، فتمسك بأن الغرض الأظهر من الفرق معارضة معنى الأصل، والتحاقه في محل النزاع، فإذا [أيد][٢] ذلك بأصل، فقد وفَّى بالمعارضة في محل الخلاف، فكفاه ذلك.

الشرح

الفرق ليس بمعارضة على التناقض، وإنما المقصود منه إظهار [فقه يناقض](٣) غرض الجامع. (١٤٣/ب) وهذا يحصل من غير رد معنى الفرع إلى [الأصل](٤)، فإنه إذا ظهر افتراقهما في الأمر الأخص، غلب على الظن الاختلاف، وإنما يستوي الحكم فيهما، على تقدير ثبوت التماثل، والتماثل مع الافتراق في الوصف الأخص باطل.

قال الإمام: (مسألة: قريبة المأخذ من التي تقدمت) إلى آخرها(٥). قال

التعليق

[١] ساقطة من خ.

[٢] في خ: أبدى.

(٣) في ت: ففيه تناقض.

(٤) في أ: أصل.

(٥) راجع البرهان (١٠٧١/٢س: ١٠ - ص: ١٠٧٤س: ٣).

وأيضا فإنا لو كلفناه إلحاق معناه الذي أبداه في جانب الأصل بأصل، فقد لا يمتنع في ذلك الأصل الذي نقدره معارضة معنى آخر، ثم قد ينقدح رد ذلك المعنى إلى أصل ثالث، ويلزم من مساق ذلك أن يقال: إذا عورض معنى الأصل، فعلى المسؤول، وقد عورض معناه بمعنى غيره، أن يأتي بمعناه الذي ادعاه بأصل [آخر][١]، فإنه والمعترض تساويا في ادعاء معنيين، فليس أحدهما [بالاحتياج][٢] إلى إبداء أصل آخر أولى من الثاني، إذ المسألة فيه [إذا][٣] لم يبطل أحدهما معنى صاحبه، بل اقتصر على معارضته، ثم لا يزالان كذلك في كل مستند، [وتتعطل][٤] المسألة عن غرضها، وتحوج المعلل والمعترض إلى أصول لا ينتهي القول فيها إلى ضبط. وهذا ظاهر البطلان.

الشرح

الشيخ: قد تقدم أن من الذين قبلوا الفرق من يقول إنه يشتمل على معارضتين: معارضة على الأصل بعلة، ومعارضة علة الفرع بعلة، فإن الفارق يبدي في الأصل معنى غير ما أبداه المعلل، وبعكسه في جانب الفرع، إما أن يقتصر على نفيه على قول، أو بإثبات ضده في الفرع على قول. وإذا تصور ذلك، قالوا: فيفتقر في جانب الأصل إلى رد معناه إلى [أصله](٥)، فإنه لما وقعت المعارضة في جانب الأصل، افتقر المعارض إلى ردِّ معناه إلى أصل.

التعليق

[١] ساقطة من خ.
[٢] في خ: في الاحتجاج.
[٣] ساقطة من خ.
[٤] في خ: وتتعلل.
(٥) في أ: أصل.

وقد نقل بعض النقلة أن من صار إلى التزام ذلك يذهب إلى أن الكلام لا يقف، أو ينتهي الكلام إلى أصل يتحد معناه، ولا يتأتى معارضة فيه. وهذا تكلف عظيم، وأمر معوص.

ومن شَرَط ذلك يقول: كل كلام لا أصل له، فهو استدلال (٩٨/ب) مردود، وإذا تأتى معارضة معنى الأصل بمعنى آخر، فقد صار معنى الأصل متنازعا فيه، فلا بد من تأييد الكلام بأصل غيره.

والكل عندنا خبط وتخليط، ومن أحاط بسرِّ الفرق، واستبان أن الغرض منه هذا، لم يتخيل كل هذا الانحلال، ولم يشترط في الفرق إلا ما يليق به، ويطلب منه، وهو مضادة قصد الجامع، كما سبق تقريره.

الشرح

وقد ذكر الإمام وجه المذهبين. والمشترط يقول: كل كلام لا أصل له، فهو استدلال مردود. والذي لا يشترط يقول: القول بهذا يجرُّ إلى الخروج عن الضبط، ويفضي إلى تعدد أصول لا ينتهي القول فيها إلى ضبط، عند إمكان المعارضة في كل أصل. فهذا الذي ذكره [الإمام][1] للقوم.

وعندي في ذلك كلام [آخر][2]، [وهو][3] أنه قد تقرر أنه متى استوت رتبة المستدل والسائل، ولم يقدر المستدل على ترجيح كلامه، (١١١/أ) [كان منقطعا][4]، وليس للسائل التشوُّف إلى الترجيح، وإظهار مذهبه، ولو فعل ذلك، لكان بانياً قصداً إلى ذلك، وهذا محذور عند النظار. وإذا كان كذلك،

التعليق

(١) ساقطة من أ.

(٢) ساقط من أ.

(٣) في أ: إذ هو.

(٤) ساقط من أ.

مسألة:

إذا تمكن الفارق من إبداء معنى في الأصل مغاير لمعنى الجامع، وعكسه في الفرع من غير مزيد، فهو الفرق الذي فيه الكلام، وإن احتاج إلى إبداء مزيد في جانب الفرع، فقد ظهر اختلاف الجدليين فيه، ولا معنى للتطويل، فمن اعتقد الفرق معارضة، فمقتضى مذهبه أن الزيادة ممتنعة، فإن الفارق معارض، والمعارضة تنقسم إلى ما يذكر على صيغة الفرق، وإلى ما يذكر ابتداء، ولا أثر لاختلاف الصيغ عند هذا القائل، والغرض المعارضة المحضة.

الشرح

وصح [له][1] إبداء معنى في الأصل غير معنى المعلل، على القول بأن الفرق معارضة، اكتفى بذلك، إذا ساوى المستدل في الاستنباط بين الأصل الواحد، ونسبة المعنيين إلى الأصل نسبة واحدة، فكيف يصح مع هذا التقدير أن يفتقر الفارق إلى رد معنى الأصل الذي أبداه إلى أصل آخر، ويتكلف زيادة على ما جاء به المستدل؟ وهذا في التحقيق بمثابة ما إذا عارض علته بعلة، ثم أخذ يتكلف مسلك ترجيح ما جاء به بعد حصول المساواة.

وأما الذين ذهبوا إلى أن المقصود من الفرق إظهار فقه يقتضي تباعداً، فلا خفاء على هذا المذهب أنه يستغني في الفرع والأصل جميعاً، بإبداء معنى في الأصل، معكوساً في الفرع [من][2] غير رد إلى أصل فيهما جميعا.

قال الإمام: (مسألة: **إذا تمكن الفارق من إبداء معنى في الأصل**..) إلى آخرها[3]. قال الشيخ: قد تقدم بيان اختلاف (١٤٤/أ) الناس في الفرق، وأن

التعليق

(١) ساقطة من ت.

(٢) في ت: في.

(٣) انظر البرهان (١٠٧٤/٢س: ٤ ـ ص: ١٠٧٥س: أخير).

ومن طلب من الفرق الخاصية التي ذكرناها، وهي مضادة الجمع، فيخرم هذه القضية عند مسيس الحاجة إلى ذكر زيادة، ومزية في جانب الفرع، فإنا قد أوضحنا أن الفارق مستمسك بجهة خاصة مرتبة على الجهة العامة التي جمع بها الجامع، مشعرة باقتضاء الافتراق، فإذا كان

الشرح

طائفة ذهبت إلى أنه مشتمل على معارضتين: معارضة في جانب الأصل، بإبداء معنى آخر ـ على القول بمنع تعليل الحكم بعلتين ـ ومعارضة في جانب الفرع، بإبداء معنى يقتضي نقيض حكم الأصل.

ولابد ههنا من بيان معنى المعارضة، وهل يتصور ذلك في الأصل والفرع جميعا؟ فاعلم أن [المتعارضين][(١)] هما [المتناقضان][(٢)]، [والمتناقضان][(٣)] هما اللذان يمتنع اجتماعهما في المحل الواحد. وعلى هذا نقول: المثلان ضدان، لاستحالة اجتماعهما. وإنما حكمنا باستحالة اجتماع المثلين، من جهة أن أحدهما إذا قام بالمحل، وأوجب حكمه، استحال قيام الآخر [به][(٤)] في حالة قيام الأول، وذلك أنه عند قيامه مع الأول على أحد وجهين: إما أن يوجب حكمه، وإما أن لا يوجبه، [فإن لم][(٥)] يوجبه، فهو محال، لأن إيجاب المعنى لحكمه إيجاب نفسي، فلا يتصور أن يثبت غير موجب، ولو تصور ذلك، لقامت حركة [بمحل][(٦)] من [غير][(٧)] أن [يتحرك][(٨)] المحل، وذلك غير معقول. وإما

التعليق

(١) في أ: المعارضين.
(٢) في أ: المناقضان.
(٣) في أ: المناقضان.
(٤) ساقطة من ت.
(٥) في ت: فإذا لم.
(٦) في أ: محل.
(٧) في ت: غيره.
(٨) في أ: تحرك.

عكس معنى الأصل على قضية الخصوص، غير مشعر بنقيض ما أشعر به الوصف (٩٩/أ) العام، لم يكن الفرق مستقلا بذاته، جاريا على حقيقته وخاصيته، فإن كان يتأتى مع مزية في إشعار بالافتراق، فهو على تكلف وبعد، فإن صفوة الفرق مأخوذة من متلقى النفي والإثبات، والطرد والعكس، من غير احتياج إلى مزيد.

الشرح

أن يوجب حكمه، فيحصل الحاصل، وهو أيضا لا يعقل، فوجب لذلك القضاء بتضاد المثلين.

ومقصودنا بهذا الكلام أن لا يعتقد أنه لا يتضاد إلا [الضدان][1]، كالحركة والسكون، والسواد والبياض، بل متى امتنع الاجتماع، تحقق التعارض. وإذا بني الأمر على امتناع تعليل الحكم بعلتين، كان الاجتماع ممتنعا شرعا، فيكون ذلك بمثابة الامتناع العقلي.

وأما المعارضة في جانب الفرع، فتكون بإبداء معنى يقتضي ضد حكم المستدل. هذا بيان تحقيق المعارضة في الأصل والفرع جميعا[2]. وإنما احتجنا إلى أن نفرق بين الوجهين، لأنه لا يتصور أن يستنبط من الأصل معنى يقتضي ضد حكمه، فلزم [ألا يستنبط][3] إلا معنى يطابق حكم الأصل، وكذلك المعنى الذي استنبطه الجامع، بخلاف المعنى الذي أبداه الفارق في الفرع، فإنه يكون مقتضيا ضد حكم المستدل، فإذا سلك بالفرق مسلك المعارضة في الفرع، فلا [حجر][4] عليه في أن لا يعارض، إلا بضد معنى الأصل الذي

التعليق

(١) في أ: الضدين.

(٢) راجع في معنى المعارضة وأقسامها: إحكام الآمدي (٣/١٦٣). والبحر المحيط (٥/٣٣٣).

(٣) في ت: الاستنباط.

(٤) في ت: حجة.

ولا شك أن المزيد المذكور في جانب الفرع يقع خارجا عن قضية الفرق، إذ ليس لها في جانب الأصل ذكر على الثبوت، إذ لو كان لها ذكر، لكان الفرق جاريا على سداده، وقد يذكر الفارق مزيد الدرء قاعدة، ولو لم [يذكرها][1]، لوردت تلك القاعدة نقضا، فيقع عند ذلك الكلام في أن القواعد هل تنقض الأقيسة إذا كانت مستقلة؟ وقد قدمنا في ذلك أبلغ قول في فصل النقض، فلا حاجة إلى إعادته.

الشرح

أبداه، بل عليه أن يأتي (١١١/ب) بما يقتضي المناقضة، سواء أتى به على صيغة الفرق، أو على صيغة أخرى.

[أما][2] نحن إذا صرنا إلى أن الفرق هو إبداء جهة خاصة في مقابلة الجهة العامة، التي جمع بها الجامع، فإذا كان ما أبداه الفارق على تمحضه، لا يقتضي تباعداً، فليس هو الفرق المعروف (١٤٤/ب)، [فإنه][3] لو فرَّق بجهة خاصة، لكانت مستقلة في التباعد ومنع الاجتماع، فإن الزيادة التي أبداها في جانب الفرع، ليس لها أثر في جانب الأصل. [فلو][4] كان عكسها ثابتا في جانب الأصل، لكان ذلك فرقا صحيحا.

نعم، قد يكون الاقتصار على إبداء المعنى في الأصل المعكوس في الفرع يقتضي تباعداً ومنع الحكم، ولكن يكون ذلك الفقه منقوضا، فيذكر الفارق الزيادة لدرء النقض لا ليستحصل منها فقهاً. فهذا [يتعلق][5] الكلام فيه بالنقض، وما يفسد منه، وما لا يفسد، وإن كان النقض غير مفسد من طريق

التعليق

[١] في خ: نذكرها.

(٢) في ت: وأما.

(٣) في أ: كأنه.

(٤) في ت: إذ لو.

(٥) في ت: يقتضي.

مسألة:

مما ذكره الذاكرون على صيغة الفرق، وليس هو على التحقيق فرقا، وإن كان مبطلا للعلة ما ننص عليه الآن، فنقول: إذا جمع الجامع بين مختلف فيه ومتفق عليه في تفصيل حكم، [فأصل][1] ذلك الحكم منفي في الأصل، مثل أن يقول الحنفي في منع اشتراط تعيين النية: ما تعيَّن أصله، لم يشترط فيه تعيين النية، كردِّ الغصوب والودائع. فنقول: أصل النية ليس مرعيا في الأصل، وهو معتبر في محل النزاع، وهذا قد نورده على صيغة الفرق، وليس بفرق، (٩٩/ب) ولكن الجمع باطل باتفاق الأصوليين، فإن الكلام في تفصيل النية يقع فرعا لتسليم أصل النية.

الشرح

المعنى، لم تضر الزيادة، فإنها منبهة على اطلاع الناظر على مواقع الاستثناء، واحترازه في لفظه منها. وقد تقدم القول فيه مستقصى قبل هذا.

قال الإمام: (**مسألة: [مما][2] ذكره الذاكرون على صيغة الفرق، وليس هو [على التحقيق فرقا][3]**) إلى آخرها[4]. قال الشيخ: هذا الكلام ليس من الفرق بسبيل، وإنما أورده الإمام، لأنه من جهة اللفظ يضاهي الفرق، إذ أبدي في جانب الأصل أمر، [ونُفي][5] في الفرع. فمن هذه الجهة أشبه الفرق.

التعليق

[١] في المطبوع: وأصل.

(٢) في ت: ما.

(٣) ساقطة من ت.

(٤) انظر البرهان (٢/١٠٧٦س: ١ - ص: ١٠٧٧س: ٣).

(٥) في ت: بقي.

وأبو حنيفة ﷺ لا يراعي التعيين مع اشتراط أصل النية، صائرا إلى أن أصل النية كاف، مغنٍ عن التفصيل والتعيين، فكيف يتأتى الاستمساك بما لا يشترط أصل النية فيه، ولا يعدُّ من قبيل القربات؟

فهذا إذاً باطل من قصد الجامع، وصيغة الفرق تقرر الجمع، ويقع وراءه افتراق في أمر أخص منه، كما تمهد ذكره فيما سبق.

الشرح

وصورته: كما ذكر الإمام، وذلك أن أبا حنيفة[1] يقول: إذا قصد التطوع في رمضان، انصرف إلى الفرض دون التطوع، وكذلك لو قصد القضاء والنذر[2]. وتحكَّم بأنه [لو][3] لم يقصد صوما أصلا، واتفق إمساكه جميع النهار، لم يجزه[4]. فإذا قال: ما تعين أصله بنفسه، لم يشترط فيه تعيين النية، كردِّ الغصوب والودائع. فيقول المعترض: المعنى في الأصل أنه يستغني عن أصل النية، فاستغنى عن التعيين، بخلاف مسألة النزاع. فإن أصل النية لابد منه. فهذا مبطل للجميع، وليس من أبواب الفرق. فإن الكلام في تعيين النية، إنما يكون بعد الاتفاق على اشتراط الأصل، وأصل النية غير معتبر في [ردِّ][5] الغصوب والودائع. والكلام في التفصيل مع جحد التأصيل ذهاب عن التحصيل. والفرق يقدر فيه الجامع، ويفرق وراءه بفرق أخص. فيكون ما يأتي به الجامع في محل [يأتي][6] الفرق فيه صفة عامة، كما سبق[7].

التعليق

(١) في ت زيادة: رحمه الله.

(٢) راجع المذهب في: فتح القدير (٢/٣٠٨). والمغني (٤/٣٣٩، ٣٤٠).

(٣) ساقطة من أ.

(٤) راجع المسألة في: فتح القدير (٢/٣٠٩). وبداية المجتهد (٢/١٥٩). والمغني (٤/٣٤١).

(٥) ساقطة من أ، ت.

(٦) في أ: يتأتى.

(٧) راجع: (٤/٦١) هامش: ٣ من هذا الجزء.

فصل ـ في الاعتراض على الفرع مع قبوله في الأصل

والقول الوجيز في ذلك: أن كل ما يعترض به على العلل المستقلة، فقد يذكر فرضه موجها على القول الفارق في جانب الفرع، ونحن وإن كنا لا نرى الفرق معارضة، فمستنده إلى صورة معارضة، ثم تلك الصورة في النفي والإثبات تثبت خاصة، كما سبق تقريرها. فإذا بطل مستند الفرق، بطل الفرق، فأما الكلام المظهر في جانب الأصل، فحاصله ادعاء معنى آخر، وينتظم عليه الخلاف القائم في أن الحكم هل يعلل بعلتين؟

فمن لم يمتنع من تعليل الحكم بعلتين، فقد يقول: أنا قائل بهما، وإنما يتأتى ذلك إذا استمكن من طرد المعنى الذي أبداه الفارق في جانب الأصل على وجه يطابق مذهبه.

الشرح

قال الإمام: (فصل ـ في الاعتراض على [الفرع][1]) إلى آخره[2]. قال الشيخ: قد قدمنا اختلاف العلماء في الفرق، ومصير بعضهم إلى أنه معارضة في جانب الأصل، ومعارضة في جانب الفرع. فأما الذي في جانب الأصل، فإبداء معنى غير ما أبداه المعلل، وهذا إنما يكون اعتراضا على القول **(١٤٥/أ)** بامتناع تعليل الحكم الواحد بأكثر من علة واحدة.

وأما المعنى الذي أُبدي [في الفرع][3]، فمعنىً يضاد معنى الجامع، فيقع في أبواب المعارضات المحضة، فيعترض عليه بما يعترض به على المعنى الذي لا أصل له، إلا أن يكون الفارق قد تكلف ردَّ معنى الفرع إلى أصل، على رأي

التعليق

(١) في أ، ت: الفرق.

(٢) راجع البرهان (١٠٧٧/٢س: ٤ ـ ص: ١٠٧٩س: ٢).

(٣) ساقطة من أ.

وأما نحن فلا نرى تعليل حكم بعلتين (١٠٠/أ) أمرا واقعا، وإن لم نستبعده في مساق الأقيسة أن لو قدر وقوعه. والأولون يرون الفرق سؤالين، وقول المعلل في الأصل بالمعنيين إذا جرى له ذلك غير كاف، فإن الكلام في جانب الفرع قائم بعد، والسؤالان على هذا الرأي لا ارتباط لأحدهما بالثاني، فكأن الفارق وجه سؤالين، [فتعرض][١] المعلل للجواب على أحدهما.

الشرح

من يرى ذلك. فيكون حينئذ معنىً له أصل، فيقع في أبواب القياس المركب من الأصل والفرع والجامع والحكم. وقد سبق القول في الاعتراضات الصحيحة.

وأما قول الإمام: إنا نقدِّر لأنفسنا مذهباً (١١٢/أ)، وهو أنا لو صرنا [إلى](٢) أن الفرق معارضة، [وكنا](٣) ممن يقول بتعليل حكم بعلتين، لما رأينا مصير المعلل إلى ذلك جوابا عن السؤال، من جهة أن الفرق يتضمن إبداء فقه يقتضي بُعْد الفرع من الأصل(٤)، فليس المصير إلى تجويز اجتماع العلل للحكم الواحد، بالذي يبطل هذا الفرض.

وهذا الذي قاله الإمام تركيب منه، وبناء مذهب على آخر، والفقه الذي ذكره يقتضي تباعداً ليس مرتبا على قول من يقول إن الفرق معارضتان، [وإذا كان الفرق على هذا المذهب، إنما يكون باعتبار اجتماع معارضتين](٥)، فإذا بطلت المعارضة في جانب الأصل، [لقبوله](٦) المعاني المتعددة، بطل الفرق على الوجه المذكور.

التعليق

[١] في خ: فنعرض.
(٢) ساقطة من ت.
(٣) في أ: وقد كنا.
(٤) راجع البرهان (٢/١٠٧٨س: ٨).
(٥) ما بين [ ] ساقط من أ.
(٦) في ت: بقبوله.

ونحن نقدر الآن لأنفسنا مذهبا لا نعتقده، ونبني عليه سرا هو خاتمة الكلام في الفرق، فنقول: لو كنا من القائلين بتعليل حكم واحد بعلتين، لما رأينا مصير المعلل إلى القول بهما جوابا عن سؤال، من جهة أن الفرق وإن اشتمل على كلامين، فهو في حكم سؤال واحد، وقد استقل كلام الفارق، وجرى مرامه في الإشعار بالفرق، فإذا قال المعلل بالعلتين في الأصل، لم يخرم ذلك غرض الفارق. والجواب الخاص عن الفرق الواقع السالم عما يعترض على المعاني والمعلل عدم إشعاره بإثارة الفرق، أو يتبين ترجيح مسلك الجامع عن طريق الفقه في اقتضاء الجمع على مسلك الفارق.

الشرح

نعم، يبقى المعارض في الفرع على مجرده، مفتقرا إلى الجواب، وليس هذا [بسؤال][(1)] الفرق عند القائلين به، وإنما هو بمثابة من لم يتعرض للأصل على حال. وإنما قصر نظره على إبداء معنى في الفرع على الخصوص، ولكن هذا أيضا لا يتصور، فإن المعنى الذي أُبدي في الفرع [مناقضا][(2)] [لمعنى][(3)] [المعلل][(4)]، لا يتصور وجوده في الأصل على حال، إذ يستحيل أن يبدي في الأصل معنى يقتضي نقيض حكمه. ولكن هذا، وإن كان لازما، إلا أنه لا يلتفت إليه في إثارة منع حكم الفرع، نظراً إلى المعنى الذي يقتضي نقيضه، وينحصر الاعتراض على معنى الفرع، عندما لا يشترط رده إلى أصل، في الاعتراضات المتوجهة على الاستدلال من إفساد، أو ترجيح معنى الجامع عليه.

التعليق

(١) في أ: سؤال.
(٢) في ت: مانعا.
(٣) غير واضحة في ت.
(٤) في ت: العلل.

مسألة:

إذا لم يذكر الفارق معنى [في][١] الأصل معكوسا [من][٢] [الفرع][٣]، ولكنه أطلق في جانب الأصل حكما، ونفاه في الفرع، فهذا مما طوَّل فيه القاضي نفسه.

والكلام عندنا فيه قريب، (١٠٠/ب) وقد ذكرنا وقع ذلك في العلل ابتداء، وسميناه فيما نظن قياس الدلالة، أو قريبا من الأشباه.

الشرح

قال الإمام: (**مسألة: إذا لم يذكر [الفارق]**(٤) **معنى في الأصل..** (٥)) إلى آخره(٦). قال الشيخ: إذا لم يذكر [الفارق](٧) معنى في الأصل، على حسب ما قدمناه في الفرق، ولكنه [ذكره](٨) في جانب الأصل وعكسه في الفرع، فهذا على ذوق الفرق وحقيقته. فإنا قد قلنا إن الجامع بين الأصل والفرع قد يكون صفة أو حكما، وإذا صح (١٤٥/ب) الجمع بالصفة تارة، وبالحكم أخرى، صح الفرق أيضا على ذلك. وقد كنا قدمنا أن الجمع بالأحكام، هو المعبِّر عنه بقياس الدلالة(٩)، وسُمي بذلك من جهة الاستدلال بالأثر على المؤثر، فالأثر يدل، ولا يقتضي، والمؤثر يقتضي، ومن ضرورة ذلك أن يدل، فعُبِّر عن المؤثر

التعليق

[١] ساقطة من خ.

[٢] في خ: في.

[٣] في خ: الفرق.

(٤) في ت: الذاكر. وفي أ: الفرق.

(٥) في ت زيادة: معكوسا في الفرع.

(٦) انظر البرهان (١٠٧٩/٢س: ٣ ـ ص: ١٠٨٠س: ٤).

(٧) في ت: الذاكر.

(٨) في ت: ذكر.

(٩) راجع: (٢٧١/٣) هامش: ٦ من الجزء الثالث.

فإذا قال القائل: من صح طلاقه، صح ظهاره كالمسلم، فليس ما جاء به من فن المعاني المختصة المشعرة بالحكم، وإن كان مقبولا، فإذا وقع الفرق على هذه الصفة، نظر، فإن كانت العلة على نحوها قبل ذلك في الأصل، ووقع الكلام في التلويح والترجيح، وتقريب الأشباه، فإن كان القياس معنويا فقهيا، وجرى الفرق على صيغة إلحاق حكم بحكم، فهذا من الفارق محاولة معارضة المعنى المناسب بالأشباه، أو

الشرح

بأخص صفاته، وهو المقتضي والموجب، [أو العلة][1] والباعث، وعبِّر عن الأثر بالدلالة، إذ لا اقتضاء فيه، ولكنه يلزم من الأثر الاشتراك في المؤثر المقتضي، وإذا لزم من الاشتراك في الأثر الاشتراك في المؤثر، فكذلك يلزم من الافتراق في [الآثار][2] الافتراق في المؤثرات، فيحصل الافتراق في المعنى ضمنا، للافتراق في الحكم الدال. هذا هو اختيارنا في هذا النوع.

وأما الإمام، فإنه اضطرب قوله في هذا النوع. وقد تقدم له في قياس الدلالة، [أنه][3] ليس قسماً على حياله، وجرى على استقلاله، فإنه لا يخرج عن كونه معنويا أو شبهيا[4]. فعلى قوله هذا، يكون من أبواب الفرق السابق على الحقيقة، ولا حاجة إلى فرض مسألة تتعلق به. وقد قال في هذا المكان: (١١٢/ب) إنه لا يتمحض معنى ولا شبها أيضا[5]. فهذا قول يناقض ما سبق. ثم لو صرنا إلى أنه ليس معنى محضا، وأنه من أبواب الأشباه تقديراً، فتعميم القول بأنه إذا كان الجامع معنى، لم يقبل الفرع على هذا الوجه.

التعليق

(١) في أ: والعلة.
(٢) في أ: الأثر.
(٣) في ت: إلا أنه.
(٤) راجع البرهان (٢/٨٨٠). الفقرة: ٨٥٢.
(٥) بمعناه في البرهان (٢/١٠٧٩).

ما هو في معناها، ولا يقع ذلك موقع القبول، فإن أدنى المعاني المناسبة يتقدم على أعلى الأشباه المظنونة، وهذا يهذبه الترجيح، إن شاء الله تعالى.

وقد انتهى غرضنا [في][1] القول في الفرق، وانتهى بانتهائه الكلام على الاعتراضات الصحيحة في قواعدها.

القول في الاعتراضات الفاسدة

ما يفسد من الاعتراضات لا ينحصر، وفي ضبط ما يصح منها كما

الشرح

وقوله: وهذا من الفارق محاولة معارضة المعاني بالأشباه، [أو ما][2] في معناها، ولا يقع ذلك موقع القبول[3]. هذا أيضا لا يتصور القول به على العموم، وعنده أن بعض الأشباه تقدم على بعض المعاني، ومن هذا القبيل عنده ضرب قليل العقل على العاقلة، تشبيها له بحصة آحاد الشركاء، وإن كان القياس المخيل يقتضي عدم الضرب[4]. فكيف يصح مع هذا الإطلاق القول بأن الجامع إن كان معنويا لم يقبل الفرق؟ [وعلى هذه][5] الصفة، فقد ظهرت المناقضة من وجهين على ما حققناه.

قال الإمام: (**القول في الاعتراضات الفاسدة**) إلى قوله (**ونرسمها مسائل، إن شاء الله تعالى**)[6]. قال الشيخ: قد قدمت أن كل سبب تقصد منه ثمرة، فإذا ترتب عليه مقصوده، يقال إنه صَحَّ، وإذا تخلف عنه مقصوده، يقال إنه فسد[7].

التعليق

[١] في خ: من.
(٢) في ت: وما.
(٣) انظر البرهان (٢/١٠٧٩وما بعدها).
(٤) المرجع نفسه (٢/١٢٣٥).
(٥) في ت: على هذه.
(٦) راجع البرهان (٢/١٠٨٠س: ٦ - ١٢).
(٧) راجع: (٣/٥٨٦) من الجزء الثالث.

تقدم حكم بفساد ما عداه. وإنما نعقد هذا الباب للكلام على اعتراضات استعملها بعض من لابس الجدل، وهي باطلة عند المحققين، فلا نذكر (١٠١/ب) صيغا منها إلا وفيها خلاف، ونحن نرتبها ونرسمها مسائل، إن شاء الله تعالى.

الشرح

وقد قلنا: إن الاعتراض مأخوذ من اعتراضه [للدليل][1] حتى يمنعه من الجريان[2]. فإن كان الوارد لا يعترض على الدليل بحال، ولا يتعرض له بوجه قريب أو بعيد، [فهو][3] فاسد. [فإن][4] اعترض حتى افتقر المجيب (١٤٦/أ) إلى الدفع، فهو صحيح، وإن تعذر على المستدل الجواب، كان الدليل باطلا. والذي لا يناقض الدليل من الكلام، لا حصر له، فطلب حصره محال.

وقول الإمام: [وفي ضبط][5] الصحيح منها حكمٌ بفساد ما سواه[6]، كلام صحيح إن ثبت انحصار الصحيح فيما ذكره. وقد كنا قدمنا قبل هذا، أن كل فن من قبيل الأحكام يتعارض فيه نفي وإثبات، ثم النهاية [تنتهي عند][7] أحد المتقابلين، فليرجع الضبط إلى القسم المنحصر، فيتبين منه القسم الآخر[8]، كذلك إذا انضبط ما يصح، تبين فساد ما سواه. ومقتضى هذا [التقدير][9] أن لا يشتغل بتفصيل اعتراض فاسد، إذ التفصيل مستحيل. وإنما ذكر الأصوليون منها

التعليق

(١) في أ: الدليل.
(٢) راجع: (٦٢٤/٣) من الجزء الثالث.
(٣) في ت: فهذا.
(٤) في ت: وإن.
(٥) في أ: في ضبط.
(٦) راجع البرهان (١٠٨٠/٢س: ٧).
(٧) في أ: تنتفي عن.
(٨) راجع: (١٦٣/٣) من الجزء الثالث.
(٩) في أ: التقرير.

مسألة:

إذا استنبط القايس علة في محل النص، وكانت مقتصرة عليه، منحصرة فيه لا تتعداه، فالعلة صحيحة عند الشافعي رضي الله عنه. ونفرض المسألة في تعليل الشافعي تحريم ربا الفضل في النقدين بالنقدية، وهي مختصة بالنقدين لا تعدوهما.

وقال بعض أصحاب أبي حنيفة رضي الله عنه: إذا لم تتعد العلة محل النص كانت باطلة. والمعتمد في صحة العلة أنها مستجمعة شرائط الصحة إخالة ومناسبة وسلامة عن الاعتراضات، ومعارضات النصوص، وهي على مساق العلل الصحيحة، ليس فيها إلا اقتصارها وانحصارها على محل النص.

الشرح

ما توهم بعض الناس أنه صحيح، فذكرت من هذه الجهة، ليتبين غلط من قضى بالصحة، ولم تذكر من جهة كونها فاسدة أصلا. ولذلك قال الإمام: إنا لا نذكر [صنفا][1] منها، إلا وفيه خلاف[2]. يشير إلى [أن][3] سبب ذكرها وقوع الخلاف فيها.

قال الإمام: (**مسألة: إذا استنبط القائس علة في محل النص**) إلى قوله (**فلا وجه [للحكم][4] بفسادها**)[5]. قال الشيخ: هذا الكلام صحيح في صحة الاعتماد على العلة القاصرة، ونزيده تأكيدا بوجهين:

التعليق

(١) في البرهان: صيغا.

(٢) راجع البرهان (٢/١٠٨٠س: ١٠).

(٣) ساقطة من ت.

(٤) في البرهان: للتحكم.

(٥) انظر البرهان (٢/١٠٨٠س: ١٣ - ص: ١٠٨١س: ١٣).

وحقيقة هذا يئول إلى أن النص يوافق مضمون العلة ويطابقها، وهذا بأن يؤكد العلة، ويشهد بصحتها أولى من أن يشهد على فسادها، وليس يمتنع في حكم الله تعالى ووضع شرعه أن تكون العلة المستثارة هي العلة المرعية [الشرعية][1] في القضية التي ثبت حكمها بالنص. فإذا لم يمتنع ذلك وقوعا، ولم يوجد إلا موافقة النص ومطابقته لموجب العلة، فلا وجه للتحكم بفسادها.

الشرح

أحدهما ـ أنه لا يصح التحكُّم بنصب العلل، وقد قدمنا في ذلك قولاً بالغاً، ورددنا على الطاردين، وبينا الطرق التي تثبت بها علل الأصول، واستقر الرأي على أن الدليل الدال على [صحة][2] نصب الوصف علة، لا يختص بمحل دون محل، لما فُهِم من الصحابة ﷺ في صرف النظر إلى المعاني المفهومة، دون الجمود على التعبد[3]. وإذا ثبت ذلك، فقد يقام **(١١٣/أ)** الدليل على انتصاب المعنى المتعدِّي، وقد ينتصب على انتصاب المعنى القاصر. وهذا معلوم لاشك فيه.

الوجه الثاني ـ أن علل الشرع دواعي وبواعث على الأحكام، ويصح أن يكون الباعث مختصاً بمورد النص، ويجوز أن يكون متعدياً عنه إلى غيره. وإن أخذت العلة من العلامة، وهو الذي تخيله مَنْ مَنَع التعليل بالعلة القاصرة، فيقول: النص يغني عنها. فنقول: لا يمتنع أن ينصب على الحكم دليلان، إذ لا مناقضة في تعدد الأدلة بحال. فوجب من ذلك القضاء بصحة العلة، إذا دلت الأدلة على صحتها، ولا يقدح في ذلك اقتصارها وانحصارها على محل النص[4].

التعليق

[١] ساقطة من خ.

(٢) ساقطة من أ.

(٣) راجع: (٢١٥/٣) من الجزء الثالث.

(٤) راجع في مسألة التعليل بالعلة القاصرة: المستصفى (٣٤٥/٢). وإحكام الآمدي (٢٩/٣). والبحر المحيط (١٥٧/٥). وشرح الكوكب المنير (٥٣/٤).

ويتوجه وراء ذلك سؤالان، والانفصال عنهما يبين حقيقة المسألة: أحدهما - أن (١٠١/ب) قائلا لو قال: العلة تستنبط وتستثار لفوائدها، ولا فائدة في العلة القاصرة، فإن النص يغني عنها، ولسنا نمنع الظان أن يظن حكمة في مورد النص، ومن اكتفى بهذا التقدير سوعد، وليس ذلك محل الخلاف المعني بالصحة والفساد، فإن الغرض إبانة كون العلة القاصرة مأمورا بها، ومعنى صحتها: موافقتها الأمر، ومعنى فسادها: عدم تعلق الأمر بها، ولا حرج على المفكرين في استنباط حكم إذا لم يكن استنباطهم مناطا لأمر، فيخرج من ذلك أن القائل بالعلة [القاصرة][١] إن لم يظهر لها فائدة، لزمه الاعتراف بكونها ساقطة الاعتبار، خارجة عن تعلق الأمر الشرعي.

[ولقد][٢] اضطرب أرباب الأصول عند هذا المنتهى. ونحن نذكر المختار من طرقهم، ونعترض على ما يتطرق الاعتراض إليه، ثم ننص على ما نراه.

الشرح

قال الإمام: **(ويتوجه وراء ذلك سؤالان، وبالانفصال عنهما يتبيَّن حقيقة المسألة)** إلى قوله **(والمسألة مفروضة في العلة القاصرة)**(٣). قال الشيخ: الذي ذكره (١٤٦/ب) الإمام مخيل، وطريق الجواب عنه ما أشرنا إليه، وذلك أنا نعني بعلة الشرع باعث الشرع على الحكم، أي لأجلها حكم، ولولا هي لم يحكم، [ثم](٤) إذا ظهرت العلة، اتبعت حيث وجدت، ورتب الحكم عليها

التعليق

[١] ساقطة من: خ.

[٢] في خ: وقد.

(٣) انظر البرهان (١٠٨١/٢س: ١٤ - ص: ١٠٨٣س: ٨).

(٤) ساقطة من ت.

قال قائلون ممن يصحح العلة القاصرة: فائدة تعليل تحريم التفاضل في النقدين تحريم التفاضل في الفلوس [إذا جرت نقودا. وهذا خرق من قائله [وخبط][1] على الفرع والأصل، فإن المذهب أن الربا لا يجري في الفلوس][2] إن استعملت نقودا، فإن النقدية الشرعية مختصة بالمصنوعات من [التبرين][3]. والفلوس في حكم العروض، وإن غلب استعمالها.

ثم إن صح هذا المذهب، قيل لصاحبه: إن كانت الفلوس داخلة تحت اسم الدراهم، فالنص متناول لها، والطلبة بالفائدة قائمة، وإن لم يتناولها النص، فالعلة متعدية إذاً. والمسألة مفروضة في العلة القاصرة.

وقال قائلون: العلة القاصرة (١٠٢/أ) تفيد بعكسها، فإذا ثبتت النقدية علة في النقدين، فالنص مغن عن محل طرد العلة، ولكن عدم

الشرح

[أين](٤) صودفت، [فتعدية](٥) العلة في رتبة ما يدعى لها، وذلك إنما يكون بعد استنباطها، فلا يقدح ذلك في صحتها، والنظر في الثمرة: هل هي عامة أو خاصة بعد النظر في صحة المثمر مستنداً إلى دليله؟

قال الإمام: (**وقال قائلون: العلة القاصرة تفيد بعكسها**) إلى قوله(٦) (**طرداً وعكساً من غير [إثمار](٧) فائدة**)(٨). قال الشيخ: الذي ذكره من قال إن العلة

التعليق

[١] في المطبوع: وضبط. وانظر النص في البحر المحيط (٥/١٥٨).
[٢] ما بين [ ] ساقط من خ.
[٣] في خ: التبريز.
(٤) في ت: أن.
(٥) في ت: بتعدية.
(٦) في ت زيادة: رجع حاصل القول إلى تكلف.
(٧) ساقطة من البرهان.
(٨) انظر البرهان (٢/١٠٨٣س: ٩ ـ ص: ١٠٨٤س: ٩).

النقدية يشعر بانتفاء تحريم الربا، والنص على [اللقب][1] لا مفهوم له، فهذا وجه إفادة العلة.

ويتوجه على هذا وجوه من الكلام واقعة، لا استقلال بالجواب عنها، منها ـ أن الانعكاس لا يتحتم في علل الأحكام، ولا يمتنع ثبوت علة يناط الحكم بها مع انتفاء العلة المعينة، وإذا كان ذلك لا يمتنع، فالعكس يضطر إلى إبطال ما يدعيه الخصم من العلة في معارضة العكس، فإن لم يقدر على ذلك، لم يستقل كلامه.

الشرح

[القاصرة](٢) تفيد بعكسها، كلام صحيح، وأما قولهم: عدم التعدية يشعر بانتفاء تحريم الربا(٣)، فقد قدمنا ما نختاره في ذلك، وبينا أن النفي لا إشعار له بحال(٤)، أعني من أبواب المخيل المناسب. أما إذا لم يرد بالإشعار إلا الدلالة، فيصح أن يكون العدم دليلا، ولكن عدم العلة عندنا لا [يحيل](٥) نفي الحكم، ولا يدل عليه. نعم، إن انتفت العلة، ولم يخلف غيرها، وفقد التوقيف، انتفى الحكم ضرورة، لا لدلالة [عدم](٦) العلة، [ولكن](٧) لأنه لا يثبت إلا المستند. وإنما أفاد استنباط القاصرة من محل النص، لأنا قد بينا أن كل علة يفتقر في الاعتماد عليها إلى شهادة الأصل، فتعدد المعنى في هذه الصورة، يمنع من الاعتماد على واحدة بعينها، إلا بعد الترجيح. فقد يقال: استنباط القاصرة يمنع من اعتماد المتعدية.

التعليق

[١] في هامش خ: اللعب.
(٢) في ت: قاصرة.
(٣) انظر البرهان (٢/١٠٨٣س: ١١).
(٤) راجع: (٣/٤٣٥) من الجزء الثالث.
(٥) في أ: يخيل.
(٦) ساقطة من ت.
(٧) في ت: لكن.

وإن تمكن من إفساد ما يبديه الخصم من العلل المتعدية، فلا حاجة أيضا إلى تكلف العكس، فإن الأحكام تثبت غير متعلقة بدلالة وأمارة، فليكتف الناظر بالنص في محل إثبات الحكم ثم يكفيه في محل العكس عدم [الدلالة][1] على ثبوت نقيض الحكم الذي يشهد عليه النص في محله، ورجع حاصل القول إلى تكلفه طردا وعكسا من غير فائدة.

ومما يوضح الغرض في ذلك أن العلة إنما تنعكس ويتعين التعلق بها في إثبات نقيض حكم الطرد وبعكسها بشرطين: أحدهما ـ أن تكون مخيلة في الطرد والعكس، يشعر العدم فيها بالعدم، كما يشعر الوجود فيها بالوجود.

الشرح

وأما جواب الإمام عن الفائدة، فالمصير إلى صحة ثبوت علة تخلف العلة الزائلة، فغير صحيح على أصله، فإنه يرى أن الحكم لا يثبت بعلتين، لا مجتمعتين ولا متعاقبتين، ولذلك قال: إذا زالت علة وخلفت أخرى، فالحكم الأول قد زال لا محالة، وأما الثاني، فإنه يشاركه في الاسم، ويخالفه في المعنى والحقيقة، فكيف يصح له أن يقول: إن العلة الزائلة يجوز أن تخلفها أخرى؟ والناظر مفتقرٌ إلى إبطال ما يُدَّعى علة، فينتفي الحكم حينئذ من غير حاجة إلى تلقي نفيه من عكس العلة. قال: فآل الأمر إلى تكليفه طرداً وعكسا من غير فائدة[2].

قال الإمام: **(ومما يوضح الغرض في ذلك)** إلى قوله **(فقد سقط طلب إفادتها من جهة الانعكاس)**[3]. قال الشيخ: قوله: إن العلة إنما تنعكس ويتعين

التعليق

[1] في المطبوع: الدلالات.

(2) راجع البرهان (٢/١٠٨٤س: ٩).

(3) نفس المرجع (٢/١٠٨٤س: ١٠ ـ ص: ١٠٨٥س: ٧).

والآخر ـ ألا تخلف العلة الزائلة في الثبوت علة، فإن لم تخلف علة، وأحال النفي في الانتفاء إحالة الثبوت في الإثبات، فإذ ذاك يتصور محل الطرد والعكس بصورة مسألتين مشتملتين (١٠٢/ب) على علتين، وكل واحدة منهما سليمة عما يشترط سلامة العلل عنها.

وإذا كان الأمر كذلك، فلتكن النقدية مخيلة حتى يتخيل فيها الانعكاس، وليست النقدية مخيلة فقهية، فقد سقط طلب إفادتها من جهة الانعكاس.

الشرح

التعلق [بنفسها][١] (١١٣/ب) في إثبات نقيض حكم الطرد][٢] بعكسها [في نفي الحكم][٣] بشرطين:

أحدهما ـ أن يكون العدم يشعر بالعدم، كما يشعر الوجود بالوجود[٤].

[فقد][٥] بينا أن هذا لا يصح، ولا اقتضاء عندنا في العدم ولا مناسبة[٦]. ثم [إنه][٧] أيضا لا يصح على ما يراه (١٤٧/أ) الإمام، فإنه [قد][٨] يرى لزوال العلة [أثراً][٩] يضاهي زوال الترجيح، فكيف يصح مع هذا أن يقال إن العدم يشعر بالعدم، كما يشعر الوجود بالوجود؟

التعليق

(١) في البرهان: بها.

(٢) ما بين [ ] ساقط من ت.

(٣) ما بين [ ] ساقط من أ.

(٤) راجع البرهان (١٠٨٤/٢س: أخير).

(٥) في ت: وقد.

(٦) راجع: (٤٣٦/٣) من الجزء الثالث.

(٧) ساقطة من أ.

(٨) ساقطة من ت.

(٩) في أ: أثر.

فإن قال قائل: إذا سلمتم أن العلة إذا لم تفد، فلا يحكم عليها بصحة ولا فساد، ولا تقدر متعلقا لأمر ولا نهي، وعدت خطرة في مجاري الوسواس، وخرجت عن الرتب المعمول بها في الأقيسة، فأين تستعمل هذه العلة القاصرة؟ [قلنا][١]: إن كان كلام الشارع نصا لا يقبل التأويل، فلا نرى للعلة القاصرة وقعا، ولكن يمتنع عن الحكم بفسادها، لما ذكرناه في صدر المسألة، وإنما [يفيد][٢] إذا كان قول الشارع ظاهرا يتأتى تأويله، ويمكن تقدير حمله على الكثير مثلا دون القليل، فإذا سنحت علة توافق الظاهر، فهي تعصمه عن التخصيص بعلة أخرى لا تترقى [في][٣] مرتبتها على المستنبطة القاصرة.

الشرح

وأما **الشرط الثاني**: وهو كونه لا يخلف العلة الزائلة علة أخرى، فقد بينا أنه لا يرى ذلك أصلا، فكيف يشترط ما لا يراه؟ على أن هذا كله غير ما أراده القوم، فإنهم منعوا ذلك لضيق المحل عن الوفاء [بالعلتين](٤)، فيمتنع التمسك بالمتعدية دون ترجيحها على القاصرة، وكذلك الأخرى. فترك الإمام هذا الحرف، وتعلق بالعكس، ومراد القوم ما ذكرناه.

قال الإمام: (**فإن قال قائل: إذا سلمتم أن العلة إذا لم تفسد، فلا يحكم عليها بصحة ولا [بفساد]**(٥)) إلى قوله (**فليفهم الناظر ما يرد عليه من ذلك**)(٦).

قال الشيخ: هذا الذي ذكره في هذا المكان، كلامٌ فيه نظر، وذلك أنه ردَّ فائدة

التعليق

[١] في خ: قلبا.

[٢] في خ: يفسد.

[٣] ساقطة من خ.

(٤) في ت: بالعكس.

(٥) في ت: فساد.

(٦) راجع البرهان (٢/١٠٨٥س: ٨ - ص: ١٠٨٦س: ٩).

ثم في ذلك سر وهو: أن الظاهر إذا كان يتعرض للتأويل، ولو أُوِّل، لخرج بعض المسميات، ولارتد الظاهر إلى ما هو نص فيه، فالعلة في محل الظاهر كأنها ثابتة في مقتضى النص، متعدية إلى ما اللفظ ظاهر فيه، حيث عصمته عن التخصيص والتأويل، فكان ذلك إفادة وإن لم يكن تعديا حقيقيا، فلا يتجه غير ذلك في العلة القاصرة، فليفهم الفاهم (١٠٣/أ) ما يرد عليه من ذلك.

فإن قيل: قول الرسول ﷺ: «لا تبيعوا الورق بالورق».

الشرح

العلة [القاصرة][١] إذا استنبطت من ظاهرٍ خاصة، فإنها عنده تعصم الظاهر، وتمنعه من التخصيص، على تقدير استنباط علة منه تقتضي تخصيصه، فجعل كونها عصمت الظاهر مفيدة حكما، فهو في معنى التعدية، وإن لم يكن تعديا تحقيقا.

وهذا الذي قاله غير صحيح، على مقتضى قواعده، وذلك أنه لا يخلو الظاهر إذا استنبط منه العلة القاصرة، إما أن يستنبط منه علة متعدية، أو لا يستنبط منه، فإن لم يستنبط منه علة متعدية تقتضي تخصيصه، فالظاهر مُقَرٌّ على ظهوره، ولا يجوز تخصيصه، فلا حاجة إلى العلة القاصرة على هذا التقدير. وإن استنبط علة متعدية تقتضي التخصيص، فهي العلة الصحيحة دون الأخرى، فيجب الاعتماد عليها [واطِّراح][٢] القاصرة.

فلئن قيل: لا تعتمد المتعدية إلا على تقدير ترجيحها على القاصرة في محل الاستنباط، فهذا يفضي إلى القول بصحة القاصرة على الإطلاق، لأنها متهيئة لمعارضة ما يقدَّر متعديا. وهذا هو الذي أبديناه من فوائدها قبل هذا.

قال الإمام: (**فإن قيل: قول رسول الله ﷺ: «لا تبيعوا الوَرِق بالوَرِق»**[٣])

التعليق

(١) ساقطة من ت.

(٢) في ت: اطراد.

(٣) الحديث أخرجه مالك في: الموطأ (١٣٧/٢) مع تنوير الحوالك. والبخاري=

الحديث. نص أو ظاهر؟ فإن زعمتم أنه نص، فالتعليل [بالنقدية][١] باطل، وإن كان ظاهرا، فالأمة مجمعة على إجرائه في القليل والكثير، فقد صار بقرينة الإجماع نصا، فأي حاجة إلى التعليل؟ فهذا منتهى القول فيه.

فنقول: أما الحظ الأصولي، فقد وفينا به، والأصول لا [تصحح][٢] على الفروع، فإن تخلفت مسألة، [فلتمتحن][٣] بحقيقة الأصول، فإن لم تصح، فلتطرح.

فإن قيل: ما ذكرتموه تصريح بإبطال التعليل بالنقدية. قلنا: لم نر أحدا ممن خاض في مسائل الربا على تحصيل فيما نورده ونصدره. والصحيح عندنا أن مسائل الربا شبهية، ومن طلب فيها إخالة، اجترأ

الشرح

إلى قوله **(وإن لم تصح فلتطرح)**(٤). قال الشيخ: الكلام على هذا، هو ما سبق بعينه، ولم يأت هو في هذا المكان بزيادة حتى يتكلم عليها. وقد بينا أن استنباط القاصرة مفيد مطلقا، سواء كانت مستنبطة من محل ظاهر أو نص، فلا معنى لإعادة ما سبق.

قال الإمام: **(فإن قال قائل: ما ذكرتموه تصريح [منكم]**(٥) **بإبطال التعليل بالنقدية)** إلى قوله **(وليس بعد هذا نهاية)**(٦). قال الشيخ: اضطرب قول الإمام

التعليق

= (٤/٣٧٨) مع الفتح. ومسلم (١٢/١١) بشرح النووي.

[١] في خ: بالتعدية.

[٢] في المطبوع: تصح.

[٣] في خ: فلتتحقق.

(٤) انظر البرهان (٢/١٠٨٦س: ٩ - ص: ١٠٨٧س: ٢).

(٥) ساقطة من البرهان.

(٦) انظر البرهان (٢/١٠٨٧س: ٣ - ٩).

على العرب، كما قررناه في مجموعاتنا، ثم الشبه على وجوه، فمنها التعلق بالمقصود، وقد بينا أن المقصود من الأشياء الأربعة الطعم، والمقصود من النقدين النقدية، وهي مقتصرة لا محالة، وليست علة، إذ لا شبه لها، ولا إخالة فيها، ولكن لما انتظم فيها اتباع المقصود، عُدَّ من مسالك الأشياء الأربعة، وليس بعد هذا نهاية.

السؤال الثاني - فإن قال قائل: النص مقطوع به، والعلة مستنبطة مظنونة، ومجال الاجتهاد عند انعدام القواطع، فلتبطل العلة القاصرة من حيث إنها مظنونة. وهذا قريب المأخذ من السؤال الأول، فإن غايته ترجع إلى ألا فائدة فيها، ولا أثر لها. وما اخترناه (١٠٣/ب) يدرأ هذا، فإنا بينا أن العلة إنما تستنبط ولفظ الشارع ظاهر، ثم نبهنا على التحقيق.

الشرح

في مسألة الربا (١٤٧/ب)، فتارة يميل إلى القياس فيها، ويعتبر بالأشياء الأربعة غيرها، ويرى أنها من آخر الأشباه، نظراً إلى المقصود عند دعاء الضرورة إلى الاستنباط. وتارة يقول إنها تعبدية محضة، ويثبت الربا في كل مطعوم [بقوله][(١)]: «لا تبيعوا الطعام بالطعام.. »[(٢)]. وهذا هو الذي استقر عليه كلامه قبل هذا[(٣)]، [وهو][(٤)] اضطراب كثير.

قال الإمام: (السؤال الثاني: (١١٤/أ) إلى قوله (ثم نبهنا على التحقيق فيه. فكفى هذا البيان)[(٥)]. قال الشيخ: الذي ذكره في هذا السؤال، إعادة

التعليق

(١) في ت: وقوله.

(٢) سبق تخريجه.

(٣) راجع البرهان (٨٢٥/٢).

(٤) في ت: وهذا.

(٥) راجع البرهان (١٠٨٧/٢س: ١٢ - ص: ١٠٨٨س: ٢).

وقد ذكر بعض المنتمين إلى الأصول، وهو الحليمي طريقة، فأخذ يتبجح بها، وقال: من ينشئ نظره لا يدري أيقع على قاصرة أم متعدية، فإن العلم بصفة العلة غير ممكن حالة إنشاء النظر، فيجب النظر من هذه الجهة.

وقائل هذا قليل الترك، فإن الخصم لا ينكر هذا، وإنما الخلاف فيما تحقق قصوره. فما قول هذا الشيخ إذا انكشف النظر والعلة قاصرة؟ ولا مزيد إذاً على ما تقدم.

الشرح

[لما][1] سبق، والفائدة عندنا محققة، سواء كان الحديث نصا أو ظاهرا. وقد قدمنا وجه ذلك، فلا نعيده.

قال الإمام: ([وقد ذكر][2] **بعض المنتمين إلى الأصول، وهو: الحُلَيْمي**) إلى قوله (**فلا مزيد** [إذاً][3] **على ما تقدم**)[4]. قال الشيخ: الذي ذكره الحليمي، كلام ضعيف، فإن الخلاف ليس في وجوب النظر على المجتهد، وإنما الخلاف في صحة العلة القاصرة. فمن أين يلزم من وجوب الاجتهاد، القضاء بصحة العلة القاصرة؟ وهو بمثابة ما لو نظر فلم يجد إلا وصفا طرديا. هذا هو اعتراض الإمام عليه، ولكنه يورد الكلام على غير هذا الوجه فيصح، وهو أن يقول: إذا اطلع المستنبط على المعنى الذي يصح الاستدلال على كونه علة، وأسنده إلى دليله، غلب على ظنه انتصابه علة، إن كان الدليل ظنيا، أو قطع بذلك إن كان الدليل قطعيا. فإذا ثبت له ذلك، اتبع الحكم المعنى، سواء كان قاصراً أو

التعليق

(١) في أ، ت: ما.
(٢) في ت: وذكر.
(٣) ساقطة من أ.
(٤) انظر البرهان (٢/١٠٨٨س: ٣ - ٩).

ثم [تكلم][١] القائلون بالعلة القاصرة إذا عارضتها علة متعدية، وثبت بمسلك قاطع من إجماع أو غيره اتحاد العلة في مورد النص، فأي العلتين أقوى؟

فذهب طوائف من الفقهاء إلى أن المتعدية أقوى من حيث إنها المفيدة، والقاصرة يغني النص عنها. وذهب الأستاذ أبو إسحاق إلى أن القاصرة أولى، فإن النص شاهد لحكمها، وامتنع آخرون من الترجيح من جهة التعدي والقصور.

الشرح

متعديا. فإذا قرر الكلام على هذا الوجه كان مستقيما، وهو ـ والله أعلم ـ مراد الحُلَيْمي.

قال الإمام: (**ثم تكلم القائلون بالعلة القاصرة إذا عارضتها متعدية**) إلى قوله (**لو فرضت كل واحدة منهما منفردة**)(٢). قال الشيخ: الصحيح عندنا أنه لا يقع ترجيح بالقصور ولا بالتعدِّي، وهذا هو اختيار القاضي، وإنما تُرجَّح العلل إما بقوتها في أنفسها، كالمعنى الضروري إذا عارضه حاجي أو مصلحي، أو بالنظر إلى الأدلة التي تثبت بها علل الأصول، وقد يُرجَّح المعنى بكثرة الشواهد، وكأنه راجعٌ إلى قوة في طرق. فأما التعدية والقصور [فلا](٣). فمن النظر في آثار العلل [لا](٤) بعد ثبوتها، فلا يتحقق بها ترجيح. وأما من رجَّح المتعدية، بأن النص يغني عن القاصرة، فهذا كلام ضعيف، وهو يشير إلى أنه لا فائدة فيها، فإذا كان كذلك، كانت غير صحيحة، فلا معنى لترجيح غيرها عليها.

التعليق

[١] ساقطة من المطبوع.

(٢) انظر البرهان (٢/١٠٨٨س: ١٠ ـ ص: ١٠٩٠س: ٣).

(٣) ساقط من أ.

(٤) ساقط من أ.

وكل ذلك عندنا خارج عن حقيقة المسألة. ومن اطلع على ما قدمناه، هانت عليه هذه المدارك، وآل القول إلى أن القاصرة والمتعدية إذا سنحتا في مورد ظاهر، والظاهر شاهد للقاصرة، وهو أيضا شاهد في مضمونه للمتعدية، فإن المتعدية تستوعب محل الظاهر وتزيد، فقد استويا في الشهادة، واختصت المتعدية بالإفادة، (١٠٤/أ) وهي المعتبرة في تقدير توجه الأمر بالقياس، فإذا جرت المتعدية سليمة، لم يقدح فيها غير معارضة القاصرة.

الشرح

وأما ما ذكره الأستاذ من أن النص شاهد للقاصرة[١]، فهو أيضا شاهد للمتعدية (١٤٨/أ)، فلا أثر لما قاله. وأما ما ذكره الإمام من اختصاص المتعدية بالفائدة، فهو يشير إلى بطلان القاصرة، فلا معنى لطلب الترجيح فيها.

وأما قوله: فإذا جرت المتعدية سليمة، لم يقدح فيها غير معارضة القاصرة، واختياره اعتماد المتعدية[٢]. فهذا الذي قاله صحيح على أصله، [إذ][٣] لم يلتفت هو للمتعدية، إلا عندما يستنبط من ظاهر، فكأنه يصونه عن التخصيص على حسب ما مر. [فإذا][٤] كانت المتعدية كذلك، وصودفت في [الفرع][٥]، فقد [وجد][٦] في الفرع معنى يقتضي الحكم على شرط الصحة، فلا معنى لتركه، لفقدان حكمة سنحت في مورد النص. إلا أنه لما قال: وهذا إذا استويا خفاء وجلاء[٧]، فمفهوم كلامه أنه إذا كانت القاصرة أرجح، تركت

التعليق

(١) راجع البرهان (٢/١٠٨٩س: ٢).
(٢) نفس المرجع (٢/١٠٨٩س: ١٠).
(٣) في ت: إذا.
(٤) في ت: وأما.
(٥) في ت: الفروع.
(٦) في ت: حصل.
(٧) بمعناه في البرهان (٢/١٠٨٩س: ١٢).

والذي يظهر عندي أن المتعدية أولى، وهذا إذا استوتا في المرتبة جلاء وخفاء. وسيعود هذا الفصل بعينه في كتاب الترجيح، إن شاء الله [تعالى][١]. وما قدرناه لا يجري في [النقدين][٢]، فإن العلة التي عدَّاها الخصم فيها باطلة من وجوه سوى المعارضة، وإنما الذي ذكرناه كلام مرسل، حيث يتصور سلامة القاصرة والمتعدية، ولو فرضت كل واحدة منهما مفردة.

الشرح

لها المتعدية، لاشتراطه المساواة في اعتماد المتعدية.

وهذا الكلام يكاد بعضه ينقض بعضا، لأنه إذا نظر إلى انفراد المتعدية في الفرع، فيجب اعتمادها، وإن كانت القاصرة أرجح منها، وإذا [تركت](٣) المتعدية للقاصرة الراجحة، أشعر ذلك بالمعارضة. فإذا تحقق استواء (١١٤/ب) [المتعارضين](٤)، وجب الوقف، وبطل التعيين بالتحكم. فلا أعرف وجهاً لصحة هذا الكلام.

وأما قوله: وهذا الذي قدَّرناه لا يجري في النقدين، فإن العلة فيها باطلة بوجوه سوى الترجيح(٥)، ولم يذكر من الوجوه شيئا. ونحن ننبّه على ما أراده، فمن الوجوه المقتضية: إبطال التعليل بالوزن، [وعنده](٦) أن [الوزن](٧) طرد، ولا مناسبة، ولا رائحة مناسبة بين [الوزن](٨) وتحريم التفاضل، وإنما اعتبر

التعليق

[١] ساقطة من خ.
[٢] في خ: التقدير.
(٣) في ت: نزلت.
(٤) في أ: المعارضتين.
(٥) راجع البرهان (٢/١٠٨٩س: أخير وما بعدها).
(٦) في ت: عنده.
(٧) في ت: الورق.
(٨) في ت: الورق.

ومن الاعتراضات الفاسدة: أنه إذا تعلق المتعلق بما يدل على

الشرح

ذلك معرِّفا لمقدار الأموال، فالوزن في الموزون، وكالعدد والذرع في المعدود والمذروع، وعلى قطع نعلمُ التماثل بين هذه الأمور، ولم يكن الذرع ولا العدد علة في الشرع على حال، فليكن الوزن كذلك، إذ ما ثبت [لأحد][1] [المثلين][2] ثبت للآخر. **هذا وجه.**

والوجه الثاني: أن كل عينين اجتمعا في علة الربا، أو في وصف من أوصاف علة الربا، فلا يجوز إسلام أحدهما في الآخر، وإنما [كان][3] [كذلك][4] لإيماء النص، وهو قوله ﷺ في الحديث: «لا تبيعوا الذهب بالذهب، ولا [الوَرِق][5] [بالوَرِق][6] إلا مثلاً بمثل، عيناً بعين، يداً بيد»، [ثم قال: «فإذا اختلف الجنسان، فبيعوا كيف شئتم يداً بيدٍ»][7]. ولو أراد الأجناس على العموم، لحَرُم بيع الأجل والسلم. فعلم بذلك أنه إنما أراد [الجنسين][8] من هذه المذكورات. فعند اتحاد الجنس، يحرم التفاضل، فإذا تعدد الجنس مع الاجتماع في العلة، حَرُم النَّسَاء خاصة، ولو كان الوزن علة، لحَرُم إسلام الدراهم والدنانير في الموزونات، ولا ذاهب إلى ذلك. فثبت بهذا أن الوزن لا يصلح للاعتماد، حتى يقع (١٤٨/ب) الترجيح بينه [وبين غيره][9].

قال الإمام: (**ومن الاعتراضات الفاسدة: ما إذا تعلَّق المتعلِّق بما يدل على**

التعليق

(١) ساقطة من ت.
(٢) في ت: للمثلين.
(٣) ساقطة من أ.
(٤) في أ: ذلك.
(٥) في أ: لوزن بالوزن. وفي ت زيادة: الحديث.
(٦) في أ: لوزن بالوزن. وفي ت زيادة: الحديث.
(٧) ما بين [ ] ساقط من ت.
(٨) في أ: الجنسان.
(٩) في ت: وعدم غيره.

فساد في الفرع، واستشهد به على فساد الأصل، كان ذلك مقبولا عند المحققين، وقد يتأكد في مدافعة ذلك بعض الجدليين ويقول: التفريع تسليم الأصل وخوض في تسليم الفرع، والتصرف في الفرع اعتراف بصحة الأصل وثبوته. فإذا قلنا: نكاح لا يفيد الحل مع إمكان الاستمتاع، وجهوا هذا السؤال.

وهذا الاعتراض فاسد لا خفاء بسقوطه، فإن [صحة][1] الأصول إذا كانت تقتضي صحة الفروع، ففساد الفروع يدل على فساد الأصول. وإنما يستمر هذا الاعتبار إذا قدر المعتبر أن الأصل إذا صح مقتضاه نقيض ما ثبت في الفرع في محل الاعتلال، وإذا ثبت ذلك، كان ذلك [باعتبار][2] حكم الفرع في نهاية الظهور، وغاية القايسين الوصول إلى

الشرح

فسادٍ في الفرع) إلى قوله (فلا يستريب في اختلال العقد [إن](٣) تخلف عن اقتضائه)(٤). قال الشيخ: هذا الاعتراض فاسد لا شك فيه، والأمر فيه على ما [قرره](٥) الإمام بلا مزيد، وليس الغرض [في الخوض](٦) في التفصيل، الاعتراف بصحة الأصل، وإنما هو استدلال على الفساد بفقدان ثمرات الصحة، وهذا يناظر في المعقولات أن يُذكر كلامٌ ويُنظر ما يفضي إليه، فإن أفضى إلى محال كان محالا. وكذلك هذا ثبوت العقد الصحيح مع منع تخلف ثمرته باطل، إذا لم يكن معارض يمنع من الثمرة.

التعليق

[١] ساقطة من خ.
[٢] في خ: اعتبار.
(٣) في ت: إذ.
(٤) انظر البرهان (٢/١٠٩٠س: ٥ ـ ص: ١٠٩١س: ١١).
(٥) في أ: قدره.
(٦) في أ: بالخوض.

غلبات الظنون، ولا مزيد على ما فيه الكلام. (١٠٤/ب) فإذا ثبت اقتضاء أصل حكما، وتبين أن ذلك الحكم غير ثابت، ظهر أن الأصل لم يثبت على الصحة. ولا يبقى مع هذا الإلحاح الجدلي [ولجاجه][١] في عبارة الأصل والفرع معنى.

ومن لطيف الكلام في ذلك أن من لا يقول بالاستدلال، ويزعم أن كل معنى يستدعي الاستناد إلى أصل، وإن كان مخيلا، فالذي يقتضيه قياسه أن يستثني هذا الفن ويقول به، وإن لم يجد [أصلا][٢]، فإنه إذا سلم اقتضاء العقد حكما، ثم لم يثبت مقتضاه، فلا يستريب في اختلال العقد، إذا تخلف عن اقتضائه.

ثم من صحح هذا النوع اضطربوا في أنه من قياس المعنى، أو

الشرح

وأما قول الإمام: إن من لا يقول بالاستدلال، ويشترط الأصل في كل معنى، فقياس مذهبه أن يقول بهذا، وإن لم يستند إلى أصل(٣)، فكلام صحيح، والسبب في الفرق أن المعاني قد يثبت الشرع الأحكام على وفقها، وقد يعطلها في بعض المواضع. فلما ثبت هذا الانقسام، افتقر المعنى إلى أن يحكم الشرع على وفقه، ليتبين أنه من قبيل ما اعتبره الشرع. وأما ثبوت المثمر من غير معارض مع تخلف الثمرة، فهذا لم يثبت على حال، فاستغنى فيه عن الرد إلى الأصل. وهذا إذا قدر المستدل أن يثبت أن العقد إذا صح بثمرته ما يدعيه، وإذا ثبت ذلك، فلا خفاء في صحة الاستدلال.

قال الإمام: (ثم من صحَّحَ هذا النوع، اضطربوا في أنه [هل هو](٤) من

التعليق

[١] في خ: ولحاحه.
[٢] ساقطة من خ.
(٣) راجع البرهان (٢/١٠٩١س: ٦).
(٤) ساقطة من البرهان.

من قياس الشبه؟ فقال قائلون: هو من أجلى الأشباه. وقال آخرون: هو من أقيسة المعاني. والصحيح عندنا أنه من أقيسة الدلالة، كقول القائل: من صح طلاقه، صح ظهاره، بل هذا الذي نحن فيه أعلى [منه][1]، فإنه تعلق بغير مقتضى الشيء، ولا يجوز المحصل مباينة المقتضي مقتضاه، والطلاق والظهار حكمان متغايران.

الشرح

قياس المعنى، أو من قياس الشبه[2]؟) إلى قوله (والظهار والطلاق حكمان متغايران)[3]. قال الشيخ: هذا الاستدلال صحيح، [غير][4] مفتقر إلى الرد إلى أصل، [فإذا لم يرد إلى أصل][5]، [لم][6] يصح أن (١١٥/أ) يكون قياساً، إذ شرط القياس الأصل لا محالة. [نعم][7]، إن تكلف المستدل الرد إلى أصل مع غنيته عنه، فهذا حينئذ الجمع بالأحكام، وهو قياس الدلالة. وقد تقدم القول فيه، وسيعود إن شاء الله [تعالى][8] بعد ذلك.

أما إذا اقتصر على بيان نفي الثمرة مستدلاً بها على نفي الصحة، فلا يصح أن يكون هذا من القياس بحال، وهذا هو قول الإمام: إن هذا أعلى من قياس الدلالة، فإن الظهار والطلاق حكمان متغايران، لا يبعد أن يثبت أحدهما وينتفي الآخر، ولا يجوِّز المحصِّل مباينة المقتضي مقتضاه[9].

التعليق

[١] ساقطة من خ.

(٢) في ت زيادة نقل ما في البرهان.

(٣) انظر البرهان (٢/١٠٩١س: ١٢ - ص: ١٠٩٢س: ٣).

(٤) ساقطة من ت.

(٥) ما بين [ ] ساقط من أ.

(٦) في أ: فلا.

(٧) ساقطة من ت.

(٨) ساقطة من أ.

(٩) راجع البرهان (٢/١٠٩٢س: ١، ٢).

[مسألة][١]:

ومن الاعتراضات الفاسدة: أنه إذا طرد طارد علة في حكم، واستمر له، فقال المعترض: هلا طردتها في حكم آخر بعينه؟ فهذا الاعتراض فاسد.

مثاله: أنا إذا اعتبرنا كون الشيء مقتاتا مستنبتا في تعلق العشر، فإنا نسلم هذا الاعتبار عن وجوه الاعتراضات الواقعة، فقال المعترض بعد: هلا اعتبرتم [ذلك][٢] في تحريم ربا الفضل؟ فإذا أبطلتموه في الربا، فأبطلوه في الزكاة. فنقول: هذا لا وجه (١٠٥/أ) له، فإن من طرد علة في حكم، فلا يلتزم إلا كونها مشعرة به إن كانت معنوية، مع

الشرح

قال الإمام: **(ومن الاعتراضات الفاسدة: أنه إذا طرد طارد علة في حكمٍ واستمر له)** إلى قوله **(وليس كل ما يلزمه (١٤٩/أ) [في نفسه يلزمه](٣) البوح به في النظر)**(٤). قال الشيخ: هذا الاعتراض فاسد، ومقصود مُورِدِه من حيث الجملة، أنه قصد أن يبين انتقاض معنى المعلِّل، بأن يريه ثبوته مع انتفاء الحكم، هذا مقصوده، ولكنه لم يقْدِر على بيان تخلُّف نفس الحكم الذي أثبته المعلل، فزعم أنه لم يترتب على المعنى مثل الحكم أو مقارب له. والمعنى إذا صح، لزم أن تترتب عليه أحكامه. وزعم أن حكم [الربا](٥) مترتِّب على علة الزكاة، ولو كان الأمر على ما ذكره، ثم وُجد أحد الحكمين، لأشعر ذلك بفساد

التعليق

[١] ساقطة من خ.

[٢] ساقطة من خ.

(٣) ساقطة من أ.

(٤) انظر البرهان (٢/١٠٩٢س: ٥ ـ ص: ١٠٩٣س: ٨).

(٥) في ت: الوصايا.

السلامة عن الوجوه المبطلة. ولا سبيل إلى تكليف المعلل طرد علته في جميع الأحكام. فإن زعم المعترض أن تحريم الربا في معنى الزكاة، كان مدعيا مطالبا بإثبات ما يدعيه.

هذا حكم الجدل في المسلك الحق، وليس من المدافعات، ولكن الناظر البالغ مبلغ الاجتهاد إذا كان يبغي مدرك مأخذ الكلام، فحق عليه أن يعرف انفصال كل باب عما عداه في سبيله، وليس كل ما يلتزمه المجتهد في نفسه يلزمه البوح به في النظر.

ومن الاعتراضات الفاسدة: التعرض للفرق بين الأصل والفرع بما هو نتيجة افتراقهما في [الاجتماع][١] والخلاف. ومثاله: إذا قاس

الشرح

المعنى، إن لم يتخلف الحكم لمعارض، ولكنه في هذا المقام مدَّعٍ، وعليه أن يبين استناد الحكمين لسبب واحد، وإلا فكلام المعلل قد جرى سديداً على ما [يريده][٢]، فإن قَدَر المعترض على [بيان][٣] رجوع الحكمين إلى مقتضٍ واحد، كان ذلك اعتراضاً صحيحا.

قال الإمام: (ومن الاعتراضات الفاسدة: التعرض للفرق) إلى قوله (وكونه مجتهداً فيه في الفرع)[٤]. قال الشيخ: قد قدمنا أنه يصح أن يفرق الإنسان بين الأصل والفرع بالأحكام، على حسب ما سبق، ولكن إنما يصح ذلك، إذا لم يكن الحكم الذي وقع به الفرق مترتبا على الإجماع والخلاف، [فبان][٥]

التعليق

[١] في خ: الإجماع.

(٢) في ت: يزيده.

(٣) ساقطة من أ.

(٤) انظر البرهان (٢/١٠٩٣س: ١٠ ـ ص: ١٠٩٤س: ٥).

(٥) في أ: وإن.

القايس النبيذ المشتد على الخمر، فقال المعترض: مستحل الخمر كافر، ومستحل النبيذ لا يفسق. وهذا يرجع حاصله إلى أن تحريم الخمر متفق عليه، ثابت من جهة الشرع قطعا، ومنكر ذلك جاحد للشرع، [وتحريم][1] النبيذ مختلف فيه.

ومن هذا الجنس قول أصحابنا في طلب الفرق بين المدبرة والمستولدة: إن القضاء ببيع المستولدة منقوض بخلاف المدبرة. وهذا باطل، لصدره عن افتراق الأصل والفرع في ظهور الحكم في الأصل، وكونه مجتهدا فيه في الفرع.

ومن الاعتراضات الفاسدة: قول القائل: الحكم يثبت في الأصل متأخرا، والمعلول لا يسبق العلة، فإذا قسنا الوضوء (١٠٥/ب) في الافتقار إلى النية على التيمم، قالوا: ثبوت التيمم متأخر عن الوضوء. والجواب عن ذلك لائح، ولا يليق بهذا المجموع ذكر أمثال ذلك إلا

الشرح

التفاوت بين الفرع والأصل في القطع بحكم الأصل، وكون حكم الفرع مظنونا، لا يمنع الإلحاق، إذ لو كان ذلك يمنع الإلحاق، لم يثبت من القياس إلا ما كان مقطوعاً به، وليس الأمر كذلك، على ما قررناه في كتاب القياس وإثباته على منكريه. وإذا كان الحكم الذي وقع الفرق فيه مترتباً على هذا، لم يكن قادحاً، وإن كان على غير هذا الوجه، فقد سبق حكمه.

قال الإمام: (**ومن الاعتراضات الفاسدة: قول القائل: الحكم يثبت في الأصل متأخراً**) إلى آخره[2]. قال الشيخ: السؤال في ظاهره لازم، وذلك أنا إذا قلنا: القياس: حمل معلوم على معلوم، إلى آخره. فحاصله اعتبار مسكوت عنه

التعليق

[١] في خ: ومحرم.

(٢) راجع البرهان (١٠٩٤/٢س: ٧ - ص: ١٠٩٥س: ٩).

رمزا، فنقول: إذا ثبت اشتراط النية في التيمم، فاعتبار الوضوء به في الحال متجه، وسؤال المعترض مباحثة عن أمر منقض، وحقه ألا يتعرض لما مضى، فإن الناظر في تأخر النزاع قد لا يشك في أن النية في الوضوء كانت عند مثبتيها مدلولة بدلالة أخرى قبل ثبوت التيمم، فإذا ثبت التيمم، دل عليها، والعلامات قد تترتب تقدما وتأخرا، وذلك غير مستنكر في دلالات العقول، فما الظن بالأمارات؟ ثم لا يمتنع أن يقال: إذا ثبت كون الوضوء في معنى التيمم، ثم ثبتت النية في التيمم، أرشد ذلك من طريق السبر، والاستناد إلى أن النية كانت مرعية في الوضوء فيما سبق. وهذا تكلف مستغنى عنه، فإن المناظرات لا تدار على الأحكام الماضية، ومنتهى هذا السؤال آيل إلى المطالبة بما دل على [النية قبل][1] ثبوت التيمم، وهذا لا يلزم الجواب عنه.

الشرح

بمنطوق به. فيفتقر على هذا إلى أن يكون حكم الأصل ثابتاً، وحكم الفرع غير ثابت، [فيتلقى](٢) من القياس على الأصل، وإذا كان الفرع ثابت الحكم قبل الأصل، كيف يتصور أن يثبت حكمه قياساً على الأصل؟ هذا محال. وقد كنا قدمنا أنه ينبغي أن يجري في هذا قياس العلة، فإن العلة تقتضي الحكم وتستدعيه، والحكم كان ثابتاً قبل ذلك في الوضوء. [وإنما](٣) يجري في ذلك قياس الدلالة. فإن الدليل لا يشترط اقترانه بالمدلول، بل يصح اقترانه (١١٥/ب) وتأخره، ولا يمتنع على هذا أن يكون الوضوء الثابت، النية فيه مشترطة عند من يثبتها، مدلولاً (١٤٩/ب) عليها بدلالة أخرى من نص أو

التعليق

[١] ساقط من خ.
(٢) في أ: يتلقى.
(٣) في أ: إنما.

ومن الاعتراضات الفاسدة: جعل المعلول علة والعلة معلولا، مثاله: أنا إذا قلنا في ظهار الذمي: من صح طلاقه، صح ظهاره، كالمسلم. فإذا قال المعترض: جعلتم الظهار معلولا والطلاق علة، وأنا أقول في الأصل المقيس عليه [المسلم][1]: إنما صح طلاقه، لأنه صح ظهاره، فأجعل ما جعلتموه علة معلولا، وما جعلتموه معلولا علة، (١٠٦/أ) فإذا كان لا ينفصل ما ادعيتموه عما ادعيناه، ولا يتأتى تميز العلة عن المعلول، لم يصح، فإن باب العلة ينبغي أن يتميز بحقيقته وخاصيته عن باب المعلول.

الشرح

غيره. وإذا ثبتت النية في التيمم، وثبت استواؤه مع الوضوء في الشرع، أرشد ذلك إلى سبق [الشرط في][2] النية، وقد يكون المرشد إلى ذلك [توقيف][3] أو معنى مرسل. فأما إذا ثبتت النية في الوضوء مستنداً إلى قياس العلة، مُتلقىً من التيمم المتأخر، فلا وجه لذلك.

وما ذكره الإمام من أن المناظرة في [مأخذ][4] النزاع، فكلام الخصم سؤال عن أمرٍ مقتضٍ، كلام صحيح، والمقصود منه [أن الخصم][5] إنْ أنكر وجه الدلالة بيناه، وإن قال: فبأي شيء كانت العلة معلومة قبل شروع التيمم؟ لم يلزم الجواب عن ذلك في التحقيق، إذ قد استقل الدليل في التعريف في الحال.

قال الإمام: (**ومن الاعتراضات الفاسدة: جعل المعلول علة**) إلى قوله

التعليق

[١] ساقطة من خ.
(٢) في أ: اشتراط.
(٣) في ت: توقيفا.
(٤) في أ: تأخر.
(٥) ساقطة من: ت.

وقد يستشهد هذا السائل بلقب قرع مسامعه من المعقولات، ويقول: العلة والمعلول في الشرعيات على مضاهاة العلل في العقليات، ثم العلة العقلية [متميزة][١] عن المعلول، فليكن الأمر كذلك في السمعيات، وهذا عند ذوي التحقيق ركيك من الكلام، وإنما يتوجه هذا الفن من الاعتراض على قياس الدلالة، كالطلاق والظهار وما [أشبههما][٢]، فإن الغرض أن يدل باب على باب بوجه يغلب على الظن.

الشرح

(**فقد تبيَّن سقوط الاعتراض**)(٣). قال الشيخ: لابد أن يكون باب المعلول يتميز [عن](٤) باب العلة، إذ العلة مؤثر، والمعلول أثر، فلابد أن يتميز الأثر عن المؤثر، فإن لم يتميز أحدهما عن صاحبه، بطل هذا المعقول. هذا وجه تقرير السؤال. ولكن لا يلزم من الجامع أن يكون مؤثراً ولابد، بل قد يجمع بالمؤثر، وقد [يجمع](٥) بالأثر، استدلالاً على المؤثر، وقد يستدل بأحد [الأثرين](٦) على الآخر.

وهذا النوع الثالث هو الذي يتوجه فيه هذا الاعتراض، فإن الظهار والطلاق أثران عن مؤثر واحد، وهو صحة الملك، وقبول المحل، وكون [المتصرف](٧) أهلا، فإذا تحقق ذلك، دل ثبوت أحدهما على ثبوت الآخر،

التعليق

[١] في خ: مميزة.
[٢] في المطبوع: أشبهها.
(٣) انظر البرهان (٢/١٠٩٥س: ١١ - ص: ١٠٩٧س: ٣).
(٤) في ت: على.
(٥) في ت: يجتمع.
(٦) في ت: الأمرين.
(٧) في أ: التصرف.

ومن يروم ذلك يتمسك بالمتفق عليه في البابين، ويجعله عَلَماً ودلالة على المختلف فيه، فإن كان هذا المعترض [يتشبث][١] برد قياس الدلالة، ويجعل ما ذكره عبارة عن هذا المقصود، فالوجه إثبات هذا الباب من القياس، وقد تقدم ذكر ذلك. وإن كان يعترف بقياس الدلالة، فالذي ذكره جارٍ فيه.

ثم لا ننكر أن يكون الظهار عَلَماً دالا على الطلاق، حيث تمس الحاجة إلى ذلك، والغرض ألا يختلف البابان إذا غلب على الظن اجتماعهما. فقد تبين سقوط الاعتراض.

وأما ما ذكره من الاستشهاد بالعلة والمعلول في المعقول، فما أبعدهم عن ذلك، وهو عمدة صناعة الكلام. والذي انتهى إليه اختيارنا بعد استيعاب (١٠٦/ب) معظم العمر في المباحثة، أن ليس في العقل

الشرح

[إذ][٢] ثبت تلازمهما وكونهما [ثمرتين][٣] لمثمر واحد. هذا تحقيق هذا السؤال، ولا يتفق هذا الاعتراض إلا في هذا النوع من الاستدلال، في قياس الدلالة على الخصوص، لما قررناه من تلازم الحكمين.

قال الإمام: **(فأما ما ذكره من الاستشهاد بالعلة والمعلول في [المعقولات][٤]) إلى قوله ([مشعر][٥] بوقوعه [عند وقوعه][٦])**. قال الشيخ: أما الكلام على العلة والمعلول في العقليات، فليس هذا موضع استقصائه،

التعليق

[١] في خ: بسبب.
(٢) في أ، ت: إذا.
(٣) في أ: تمرتين.
(٤) في أ، والبرهان: المعقول.
(٥) في أ: مشعرا.
(٦) ما بين [ ] ساقط من ت. وانظر النص في البرهان (١٠٩٧/٢س: ٤ ـ أخير).

علة ولا معلول، فكون العالم عالماً هو العلم بعينه، وإنما صار إلى القول بالعلة والمعلول من أثبت الأحوال، وزعم أن كون العالم عالماً معلول، والعلم علة له، وهذا مما لا نرضاه، ولا نراه.

ثم العلل الشرعية لا تجري مجرى المعقولات؛ فإن الأحكام العقلية تستند إلى صفات الأنفس والذوات، والعلل الشرعية مستندها النص، وليس هي مقتضية معلولاتها لأنفسها، وإذا كان انتصابها عللا راجعة إلى نصب ناصب إياها أعلاماً، فلا يمتنع تقدير حكمين كل واحد منهما عَلَم على الثاني، مشعر بوقوعه عند وقوعه.

الشرح

وكذلك الكلام في إثبات الأحوال. وأما [العلل][1] في الشرعيات، فقد نقلنا [اختلافا][2] في مأخذ اللغة[3]. أما من ذهب إلى أنها مقتضية للحكم، وباعث عليه، فلا يصح على رأيه أن يكون الحكم المعلول [باعثا][4] على العلة، ولا مقتضيا لها.

[فأما][5] إذا بنينا ذلك على أن علل الشرع علامات، ولم نشترط فيه الاقتضاء، فلا بُعْد في أن يكون أحد الحكمين عَلَماً على الآخر، ويكون الآخر عَلَماً على ذلك الحكم الذي كان علماً، ويختلف ذلك باختلاف [وجوه][6] الحاجات [إلى][7] الاستدلال. وهذا كما نقوله في الأوقات، فإن كل حادث

التعليق

(١) في ت: المعلل.
(٢) في ت: خلافا.
(٣) راجع: (٦٥١/٣) من الجزء الثالث.
(٤) في ت: ناصبا.
(٥) في ت: وأما.
(٦) في ت: وجوب.
(٧) ساقطة من ت.

ومن الاعتراضات الفاسدة: أن يقول القائل: هذا الذي نصبته عَلَماً هو صورة المسألة، فالعلة حقها أن تكون زائدة على الحكم.

وهذا لا حاصل له؛ فإن الذي نصبه [الناصب علماً][١] إن أخال، وجرى سليما عن المبطلات، غير معترض على الأصول، فلا معنى لقول القائل: إنها صورة المسألة؛ إذ لا علة في عالم الله تعالى إلا وهي كذلك، فالوجه إقامة شرائط العلة، واطراح هذا الفن من السؤال.

الشرح

قُرِن [بحادث][٢] آخر (١٥٠/أ)، فذلك الحادث وقته، فيصح أن يعرف قدوم زيد بطلوع الشمس، وقد يقول: طلعت الشمس عند قدوم زيد، إذا كان قدوم زيد معروفاً، ووقت طلوع الشمس مجهولاً.

فعلى هذا، لا يمتنع أن يجعل نفوذ الطلاق معرفاً لنفوذ الظهار، إن وقعت المنازعة مع من يعترف بنفوذ الطلاق، ويمنع نفوذ الظهار. وقد يكون الأمر بالعكس من ذلك في الطرفين. وهذا بمثابة ما مثلناه [من الوقت][٣] من غير فرق. [فليفهم][٤] الناظر الفرق بين جهات الاستدلال، وليتبين موضع ورود هذا السؤال (١١٦/أ). وبالله التوفيق.

قال الإمام: (**ومن الاعتراضات الفاسدة: أن يقول القائل: هذا الذي نصبته علماً هو صورة المسألة**) إلى آخره[٥]. قال الشيخ: مثال ما ذكرناه: أنا إذا سئلنا عن النبيذ المشتد، هل هو حرام مثلا؟ فقلنا: مسكرٌ فكان حراماً، قياساً على الخمر، قال المعترض: لم تزيدوا في الاستدلال على ذكر صورة المسألة، فإن

التعليق

[١] ساقطة من خ.
(٢) في أ: بحدث.
(٣) ساقطة من أ.
(٤) في ت: فليعمم.
(٥) انظر البرهان (١٠٩٨/٢س: ٢ ـ أخير).

وحظ هذا الفن من التحقيق أن من نص على صورة المسألة، وميزها بخاص وصفها، فلا يتصور أن يجد أصلاً متفقا عليه، وإن ذكر عبارة تعم صورة المسألة، وأصلا متفقا عليه، فالوجه الذي به العموم هو الجمع، ولا تتصور (١٠٧/أ) العلل إلا كذلك.

فهذا منتهى المراد في هذا. وقد نجز بنجازه [الكلام في][١] الاعتراضات الصحيحة والفاسدة.

الشرح

السؤال عن المسكر، هل يحرم أم لا؟ والدليل ينبغي أن يكون زائداً على ما وقع السؤال عنه. [وهذا][٢] الاعتراض فاسد، فإنه قد يتفق أن يكون في نفسِ ذكرِ المسؤول عنه ما يقتضي حكمه، ولو تنبَّه الخصم له، لاستغنى عن الاستدلال. وهذا بمثابة من يقول: هل [يدل][٣] الجائز إذا حصل على المخصص؟ فإنه يقول: [يدل][٤]، ويبيِّن وجه الربط بين وقوع الجائز، وبين الافتقار إلى المخصِّص. ولا يفسد هذا الاستدلال تنبُّه السائل على وجهه. وكذلك إذا كان الإسكار مقتضياً للتحريم، وسأل السائل عن تحريم المسكر، [فنبَّه][٥] على وجهٍ، بالنظر إلى إخالته ومناسبته، واستنباطه من الأصل الشاهد له، فلا يقدح في ذلك كون سؤال السائل تعرَّض له.

وأما ما ذكره الإمام من أن المستدل لو نص على خاصية الفرع، لم يجد أصلاً[٦]، فكلام صحيح، إذ خاصية الشيء هي التي تثبت له، ولا تثبت لغيره.

التعليق

[١] ساقطة من خ.

(٢) في ت: هذا.

(٣) في أ، ت: بدل.

(٤) في أ، ت: بدل.

(٥) في ت: ففيه.

(٦) انظر البرهان (١٠٩٨/٢س: ١٠).

القول في المركبات

وهذا يستدعي تجديد العهد بالطرق التي تثبت بها علل الأصول، وقد سبقت، فليجدد الناظر عهده بها مما تقدم في هذا المجموع، ولا مطمع والمسألة مختلف فيها في علة تكون في الأصل متفقا عليها؛ فإنها لو كانت مجمعاً عليها، وهي موجودة في محل النزاع، فلا يتصور ـ والحالة هذه ـ الخلاف في الفرع.

الشرح

وعند فقدان الجامع، يمتنع الإلحاق. [هذا][1] تمام البيان في الاعتراضات.

قال الإمام: (**القول في المركبات**) إلى قوله (**فلا يتصور ـ والحالة هذه ـ الخلاف في [الفرع]**[2]). قال الشيخ: المراد بالمركبات[3]: أن يكون الحكم المتفق عليه بين الخصمين، إنما يثبت عندهما لعلتين مختلفتين، [أي][4] يركب الحكم من السببين، ولا يعتقد الناظر في هذا الباب أنا نريد أنه متى اختلفت العلتان في الأصل المعتبر به، كان ذلك تركيبا، فإنه لو كان كذلك، لكان أكثر الأقيسة مركبة، بل لا يوجد أصل تنازع الفقهاء في اعتبار الفروع به إلحاقاً، إلا بعد الاختلاف في علته. بل المراد أن (١٥٠/ب) الأصل إنما صار أصلا باتفاق الخصمين عليه، مستنداً إلى سببين [مختلفين][5]، [فهو][6] بالنظر إلى الصورة أصل، [لاتفاقهما][7] على حكمه، وبالنظر إلى المعنى، [فهو][8] في

التعليق

(١) في أ: وهذا.
(٢) في ت: الفروع. وانظر النص في البرهان (١٠٩٩/٢س: ٢ ـ ٩).
(٣) راجع في الكلام على التركيب: إحكام الآمدي (١٤/٣). والبحر المحيط (٨٧/٥). وشرح الكوكب المنير (٣١٣/٤).
(٤) ساقطة من أ.
(٥) ساقطة من أ.
(٦) في أ: هو.
(٧) في ت: لا يفارقهما.
(٨) في أ: هو.

ومما تمس الحاجة إلى ذكره أن من ذكر في علة الأصل صفة مضمومة إلى أخرى، وكانت إحداهما تستقل بإثبات الحكم المطلوب في الأصل. وهذا النوع من التعليل باطل، مثل: أن نقول في النكاح بلا

الشرح

معنى الفرع، إذ الخصم إذا منع معناه منع الحكم. فصورة القياس المركب المنازعة في المعنى، لا أن كل قياس اختلف في معناه لعلة يكون مركبا. فلأجل أن ضرورة القياس المركب، الاختلاف في المعنى، افتقر إلى تجديد العهد بالطرق التي تثبت بها علل الأصول. [إذ المنازعة في المعنى قائمة، والحاجة إلى الاستدلال ماسة][1].

قال الإمام: (**ومما تمس الحاجة إلى ذكره، أن من ذكر في علة الأصل صفة**) إلى قوله (**وهذه مقدمات لابد من التنبه لها**)[2]. قال الشيخ: ما ذكره الإمام ههنا من افتقار [القائس][3] في الجمع إلى ضم صفةٍ إلى العلة، لا تستقل علة، وعلة الأصل تستقل دونها، يفسد القياس، ويمنع المصير إليه، وذلك أنه إذا ضم إلى علة الأصل صفة لا حاجة إليها، ومعنى الأصل يستقل دونها، فلا يخلو: إما أن يكون معنى الأصل موجوداً في الفرع أو غير موجود، فإن كان موجوداً في الفرع، صح الجمع، اعتماداً عليه، والصفة مستغنى عنها في الأصل والفرع جميعا، ولا حاجة إليها بحال، ولا سبيل إلى أن يقضى بفساد (١١٦/ب) الجامع لأجل ما ضم إليه من الوصف الزائد، ولكن يكون ذاكره أتى بأمرٍ غير محتاجٍ إليه، فيكون من فن اللغو. وإن كان معنى الأصل على الحقيقة غير موجود في الفرع، والموجود في الفرع لا أثر له في الأصل، فهذا القياس باطل قطعاً، وهو على الحقيقة الجمع بلا جامع، وذلك باطل، [فإذا][4] تحقق

التعليق

(١) ما بين [ ] ساقط من أ.

(٢) انظر البرهان (٢/١٠٩٩س: ١٠ ـ ص: ١١٠٠س: ٢).

(٣) في ت: القياس.

(٤) في ت: وأداه.

ولي: أنثى فلا تزوج نفسها كالصغيرة. فكأنه ذكر الأنوثة والصغر في الأصل، والصغر على حياله يمنع الاستقلال. وهذا باب من القياس على ما لو مس وبال. فهذه مقدمات لابد من التنبه لها.

الشرح

بطلان الجمع لفقدان الجامع، لم يبق إلا الاقتصار على ذكر الفرع، غير مردود في الحقيقة إلى أصل.

ومثاله: ما إذا قال: مسٌّ فصار كما لو مس وبال، وقد حصل الاتفاق على أن البول مستقل في الأصل، وانضمام المس إليه لا أثر له. فإذا قال القائس فيمن مس على الخصوص: مسٌّ، [وقال: قيل له: البول مستقل، وهو غير موجود في الفرع، فأسقط التعرض له، فلا يبقى معك إلا أنه مس][1]، فصار كما لو مس، [فالقياس][2] على هذا باطل قطعا، لأن ما اعتقد أصلا [عين][3] مسألة النزاع.

فإن قيل: هذا يلزمكم في الخمر، فإنه إذا قلنا في النبيذ: مسكر فكان حراماً، قياساً على الخمر، قيل: الخمر ليس نبيذا أصلا، فأَسْقِطُوا ذكر الخمر، فيبقى معكم كونه مسكرا، فيكون القياس: مسكر فكان حراماً، قياساً على المسكر. وإذا قيل هذا (١٥١/أ) في الخمر، فليجز في قولنا: مسٌّ فصار كما لو مس وبال. قلنا: هذا غلط بيِّن، فإنا لم نذكر الخمر لاعتقادنا أن الخمرية علة، بل إنما ذكرت لأنها المحل المحكوم فيه، والأحكام تتبع العلل، ولا تقتصر على صور المحال. فأما التعدية مع فقدان العلة، فباطل لا شك فيه، والبول هو العلة هناك، وهو مفقود في محل النزاع، فامتنع الإلحاق من غير جامع.

التعليق

(١) ما بين [ ] ساقط من أ.

(٢) في ت: والقياس.

(٣) في ت: غير.

ثم التركيب يقع في الأصل والوصف. فأما التركيب في الأصل، فمنه البيِّن الفاحش، ومنه ما لا يتفاحش، ونحن [نرسم الصور][١]، [و][٢] نذكر في كل صورة ما يليق بها، ثم نذكر قولا جامعا بعد نجاز الصور والأقوال فيها.

فمن الصور أن يقول المعلل: أنثى فلا تزوج نفسها، كابنة خمس عشرة سنة، والخصم يعتقد أنها صغيرة، ولو كانت كذلك، لكان ما جاء به (١٠٧/ب) المعلل قياسا على الصغيرة. وقد ذكرنا بطلانه. وإن ثبت أنها كبيرة، فسيمنع الحكم، ويقضي بأنها تزوج نفسها.

الشرح

قال الإمام: (والتركيب يقع في [الوصف وفي الأصل][٣]) إلى قوله (**وبين سقوط العلة على تقدير**)[٤]. قال الشيخ: أما تقسيم التركيب [إلى الأصل والوصف][٥]، فاعلم أنا قد بينا أن التركيب][٦] إنما يعقل عند استناد الحكم عند الخصمين إلى علتين مختلفتين، فلا تركيب أبدا إلا في الأحكام، ولكن قد يكون المركب حكم الأصل على الحد المذكور، وقد يكون المركب الحكم الجامع بين الأصل والفرع، فيسمى وصفا من جهة كونه جامعا، إذ يطلق الوصف على الجامع، حكماً كان أو غيره.

فأما التركيب في الأصل، فقد مثله الإمام بمسألة المرأة حيث قال: أنثى فلا تزوج نفسها، كابنة الخمس عشرة سنة، وأبو حنيفة [يُسلِّم][٧] أن ابنة

التعليق

[١] ساقطة من خ.

[٢] ساقطة من خ.

(٣) في ت: في الأصل وفي الوصف.

(٤) راجع البرهان (٢/١١٠٠س: ٣ - ص: ١١٠١س: ١٠).

(٥) في أ: والفصل.

(٦) ما بين [ ] ساقط من ت.

(٧) في أ: سلم.

والذي ذهب إليه طوائف من الجدليين القول بصحة التركيب.

وحاصل كلامهم يئول إلى أن الحكم متفق عليه، والمعلل يلتزم إثبات الأنوثة علة، فإن أثبتها ثبتت العلة، وتشعب المذاهب بعد ذلك لا أصل له. وإن لم يتمكن المعلل من إثبات ما ذكره في الفرع علة في الأصل، فالذي جاء به باطل، وإن لم يكن مركبا، فإذاً لا أثر للتركيب كان أو لم يكن، وإنما المتبع إثبات علل الأصول.

وهذا باطل عند المحققين، فإن المخالف يقول: ظننت ابنة الخمس عشرة صغيرة، ولو كانت كذلك، لكان القياس على الصغيرة باطلا كما تقدم، إلحاقا بالقياس على ما لو مس وبال. وإن ثبت بما يغلب على الظن أن ابنة الخمس عشرة بالغة، فلها أن تزوج نفسها، ولا يخلو التقدير من هذين، فالعلة [مرددة][١] بين منع الحكم في الأصل على تقدير، وبين سقوط العلة على تقدير.

الشرح

الخمس عشرة لا تزوج نفسها، بناء منه على كونها صغيرة، والشافعي قضى بأنها لا تزوج نفسها، بناءً على أنها أنثى، فقد حصل الحكم متفقاً عليه بينهما، بناءً على علتين مختلفتين، فهذا هو التركيب في الأصل، والاختلاف في قبول هذا التركيب واضح، وسببه لائح.

والقائلون تمسكوا بأن حكم الأصل متفق عليه، والمنازعة في العلة، ولابد من إقامة الدليل عليها. [فإنْ](٢) وفَّى المستدل بإقامة الدليل، صح كلامه، وإن عجز، كان منقطعا. فلا أثر للتركيب، كان أو لم يكن.

التعليق

[١] في خ: مرددوة.

(٢) في أ: وإن.

فإن قيل: أرأيتم لو أثبت المعلل الأنوثة علة. قلنا: ما نراه يقدر على ذلك أولا، فإن فرض إمكان ذلك، فالعلة لا أصل [لها][1]، ويرجع الكلام إلى الاستدلال المحض، كما سنذكره بعد نجاز القول في المركبات.

الشرح

والصحيح عندنا خلاف ذلك، وحاصل القول في التركيب (١١٧/أ) الاعتماد على [النكتتين][٢] في مثل هذه الصورة، والنكتة في الإبطال: أن المقيس عليه، وإن كان أصلا من جهة الصورة، فهو على التحقيق فرع، فإنه إن ثبت للشافعي أن ابنة الخمس عشرة كبيرة، منع الحنفي الحكم، وإن ثبت أنها صغيرة، فالصغر مستقل، فيصير كالقياس على ما لو مس وبال، فالقياس متردد بين منع الحكم، [على تقدير البلوغ، وبين منع العلة][٣]، على تقدير الصغر، فتفوت حقيقة القياس، ويصير معنى الكلام: صغيرة فلا تزوج نفسها كالصغيرة. فالوجه القطع ببطلان هذا القياس، ولا التفات إلى صورة الاتفاق.

وقوله: إنه لابد من إثبات علة الأصل، [يقال][٤] له: وأين الأصل حتى تثبت علته؟ فآل الأمر إلى أنه فرع. فإن أجرى الكلام على أبواب الاستدلال، انقطع القياس بالكلية.

قال الإمام: (**فإن قيل: أرأيتم** (١٥١/ب) **لو أثبت المعلل الأنوثة علة**) إلى قوله (**فالصغر مستقل بالمنع**)[٥]. قال الشيخ: أما إثبات كون الأنوثة علة، فإنه يتأتّى [بيانه][٦] بالمناسبة الراجعة إلى مكارم الأخلاق، وأبواب

التعليق

[١] في خ: له.

(٢) في ت: الركنين.

(٣) ما بين [ ] ساقط من أ.

(٤) في ت: ويقال.

(٥) انظر البرهان (٢/١١٠١س: ١١ ـ ص: ١١٠٢س: ١).

(٦) في ت: إثباته.

فإن قيل: يثبت المعلل أن الأنوثة علة في ابنة الخمس عشرة.

قلنا: مع اعتقاد صغرها، أو مع ثبوت بلوغها؟ فإن ثبت (١٠٨/أ) بلوغها، فالحكم ممنوع، وإن ثبت صغرها، فالصغر مستقل بالمنع.

الشرح

التحسينات، وهو آخر مرتبة المناسبات، فإن المستحسن في العادات، واللائق بالمكارم والمروءات، أن لا تتولى المرأة عقد النكاح، إما بالنظر إلى ما يشعر به ذلك من شدة الشبق، وتمام الشهوة إلى النكاح، أو للخروج عن [ذوات][1] الخفرات. وبهذا علله بعض الأصوليين[2]. وهذا المعنى ضعيف، فإن ذلك لا ينبغي أن يمنع من تولي [عقد النكاح][3] على غيرها. والصحيح أن ذلك إنما كان تفخيماً لأمر النكاح، وتمييزه عن السفاح، ولذلك اشترط الإشهاد فيه. فقصد الشرع أن يتولاه من له منصب من حيث الجملة، إلحاقاً له بالولاية والقضاء، ولذلك قال: «لا نكاح إلا بولي»[4]. وكانت عائشة رضي الله عنها تقرر مهر من تحت حِجْرِها، وتختار الأزواج، وإذا حضر العقد قالت: «اعقدوا فإن النساء لا يعقدن»[5]. وفي حديث أم سلمة: «أنها لما خطبها رسول الله ﷺ واتفقا على النكاح، قالت لولدها: قم فزوِّج رسول الله ﷺ»[6]. كذلك كانت سيرة العرب قبل مبعث رسول الله ﷺ تخطب إلى الرجل كريمته: أخته أو ابنته،

التعليق

(١) في ت: ذات.

(٢) راجع: (١٢٣/٣) من الجزء الثالث.

(٣) في ت: العقد.

(٤) أخرجه الإمام أحمد (٣٩٤/٤). وأبو داود (٥٦٨/٢). والترمذي (٤٠٧/٣). وابن ماجه (٦٠٥/١). والحاكم وصححه (١٧٠/٢).

(٥) أخرجه ابن ماجه (٦٠٦/١). والدارقطني (٢٢٨/٣). والبيهقي (١١٠/٧). وانظر المغني (٣٧١/٩).

(٦) أخرجه مسلم (٦٣١/٢). والنسائي (٦٦/٦). والحاكم (١٧٨/٢). والبيهقي (١٣١/٧). وانظر المغنى (٣٥٧/٩).

صورة أخرى: إذا قلنا في تزويج الأب البكر: بكر فيزوجها أبوها مجبرا، كبنت الخمس عشرة، فهذه الصورة دون الصورة الأولى، [فإنه][١] وإن ثبت صغرها، فالقياس على البكر الصغيرة غير ممتنع عند الشافعية، إذ مجرد الصغر لا يثبت ولاية الأب، فإن الثيب الصغيرة لا يزوجها أبوها عندهم، فتصدى في الأصل تقدير منع بأن يقول الخصم: ابنة الخمس عشرة صغيرة، فإذا أنكر عليه، قال: هذا مظنون، فإن ثبت أنها بالغة، فلا يجبرها الأب. ولا شك أن من يقول بالتركيب يقبل هذا.

الشرح

فيزوجها(٢)، ولا يتولى النساء ذلك. فلا يبعد وقوع هذا في أقسام المناسبات في الدرجة الثالثة. فهذه الصورة في التركيب في الأصل هي المتفاحشة.

قال الإمام: (**صورة أخرى: إذا قلنا في تزويج [الأب](٣) البكر: بكر يزوجها أبوها**) إلى قوله (**فيلغو تعيين بنت الخمس عشرة سنة**)(٤). قال الشيخ: سبب الإجبار عند الشافعي(٥) البكارة، ولذلك قضى بأن [الثيب](٦) الصغيرة لا يجبرها الأب. وسبب الإجبار عند أبي حنيفة الصغر، واتفق الفريقان على أن البكر إذا كانت بنت الخمس عشرة سنة أجبرت، أما الشافعي، فلأنها بكر عنده، وأبو حنيفة، فلأنها صغيرة عنده (١١٧/ب). فإذا قاس الشافعي على ابنة

التعليق

[١] ساقطة من خ.

(٢) أخرجه البخاري في كتاب النكاح ـ باب: من قال: لا نكاح إلا بولي. راجع صحيح البخاري مع الفتح (٨٨/٩).

(٣) ساقطة من أ.

(٤) انظر البرهان (١١٠٢/٢س: ٢ ـ أخير).

(٥) في ت زيادة: رحمه الله.

(٦) في ت: البنت.

وهذه الصورة تنفصل عن الأولى، فإن الأولى تبطل على تقدير الصغر والبلوغ جميعا، [والصورة][١] الثانية لا تبطل على تقدير الصغر، ولكن يتوجه على تقدير الكبر منع من الخصم، [ويضطر المعلل][٢] إلى رد القياس إلى الصغيرة بالبكر، فيلغو تعيين خمس عشرة.

فصل

وأما التركيب في الوصف، فمنه المتفاحش، وهو أن يقول الشافعي في قتل المسلم بالذمي: من لا يستوجب القصاص بقتل شخص بالمثقل، لا يستوجب بقتله بالسيف، كالأب في ابنه.

الشرح

الخمس عشرة سنة، وسلَّم الخصم ذلك، فإنما سلَّمه لاعتقاد صغرها. فإذا ثبت بلوغها، منع الحكم. ومن هذه الجهة تشبه الصورة الثانية الصورة الأولى. فإن ثبت صغرها، لم يصح لأبي حنيفة أن يقول للشافعي: العلة الصغر. وهذا هو مذهب أبي حنيفة(٣).

وأما الشافعي، فإنه لا يرى الصغر علة، فيتصدى فيها منع الحكم على تقدير البلوغ، ولا تثبت العلة عنده على تقدير الصغر(٤). وبهذا تنفصل هذه الصورة عن الصورة الأولى. (١٥٢/أ)

قال الإمام: (وأما التركيب في الوصف) إلى قوله (فالعلة بين منعٍ

التعليق

[١] ساقطة من خ.
[٢] ساقطة من خ.
(٣) راجع المسألة في: الاستذكار (١٨/١٦). والتمهيد (٧٣/١٩). وبداية المجتهد (١٤/٣). والمغني (٣٩٨/٩).
(٤) الهامش السابق.

فهذا يصححه بعض الجدليين، بناء على ما تقدم، وهو على نهاية الفساد عندنا، فإن المثقل على رأي الخصم ليس آلة القصاص، فإن ثبت أنه ليس آلة القصاص، (١٠٨/ب) كان القصاص باطلا، آيلا إلى أن من لا يستوجب القصاص بقتل شخص خطأ، لا يستوجب بقتله عمدا، وإن ثبت أنه آلة القصاص، منع الخصم الحكم، فالعلة بين منع وبطلان.

الشرح

وبطلان)[١]. قال الشيخ: قد قدمنا بيان منع التركيب في الأصل، وقلنا إنه مختص بما إذا كان الجامع بين الأصل والفرع حكماً، تركَّب الحكم على المذهبين من علتين مختلفتين، كل واحد من الخصمين أثبته لعلة.

وبيانه: هو أن الشافعي وأبا حنيفة اتفقا على أن المسلم إذا قتل الذمي بالمثقل، لم يقتل به. واختلفا إذا قتله بالمحدَّد، فقال الشافعي: لا يقتل به، وقال أبو حنيفة: يقتل[٢]. وتحرير القياس أن يقال: من لا يستحق القصاص بقتل شخص بالمثقل، لا يستحقه بقتله بالمحدد، كما إذا قتل المسلم عبده، والأب ابنه، أو غير ذلك من صور الوفاق، فقد صار كونه لا يستحق القود، إذا قتله بالمثقل جامعاً.

وإنما اتفق على [هذا][٣] الحكم لعلتين مختلفتين، فمنع الشافعي القصاص في هذه الصورة، لأن الدم لا يتكافأ، ومنع أبو حنيفة القود، لأنه لا يرى المثقل آلة، فكأنه عنده خطأ[٤]. فكان هذا القياس باطلاً عند المحققين.

التعليق

(١) انظر البرهان (٢/١١٠٣س: ٣ - ١١).

(٢) راجع: الاستذكار (٢٥/١٧٠). وبداية المجتهد (٤/٣٠٠). والمغني (١١/٤٤٦، ٤٦٦). وفتح القدير (١٠/٢١٧).

(٣) في ت: حد.

(٤) راجع فتح القدير (١٠/٢١٧).

وقد يجري في الوصف تركيب قريب يضاهي عند المحققين التمسك بمناقضة الخصم، وشرط ذلك أن يكون مشعرا بفقه. ومثاله: قولنا في الثمرة التي لم تؤبر، وأنها تتبع الشجرة في مطلق التسمية ما يستحقه الشفيع من الشجرة، ويدخل تحت مطلق تسميتها كالأغصان، ووجه الفقه أن الشفعة في وضعها لا تختص بالمنقولات، فأشعر أخذ الشفيع الثمرة بكون الثمرة معدودة من أجزاء الشجرة ملتحقة بها.

الشرح

ومن سلَّمه يقول: الجامع مسلَّم، والمنازعة في علته، والمستدل مُطالب بإقامة الدليل على التعيين، فإذا استدل على ما [يعيِّنه][1] [استدَّ][2] قياسه، ونحن نرده بناء على ما سبق، فإنه إذا ثبت أن المثقل آلة [القصاص][3]، منع الخصم الحكم الجامع، وإذا ثبت أنه من قبيل الخطأ، أبطل القياس.

قال الإمام: (**وقد يجري في الوصف تركيب قريب**[4]) إلى قوله (**فهذا منتهى القول فيما يصح ويبطل من التركيب [في الأصل والوصف]**[5]). قال الشيخ: مذهب أبي حنيفة أن الثمرة إذا لم تكن مأبورة وقت البيع، فهي باقية للبائع، كما لو كانت مأبورة. ومذهب مالك والشافعي أنها تكون للمشتري[6]. وفي المسألة كلام يتعلق بالأخبار. والمقصود ههنا ضرب المثال في القياس

التعليق

(١) في ت: تعينه.

(٢) في ت: أسند.

(٣) ساقطة من ت.

(٤) في ت زيادة: يضاهي عند المحققين.

(٥) ما بين [ ] ساقط من ت. وانظر النص في البرهان (١١٠٣/٢س: ١٢ ـ ص: ١١٠٦س: ٢).

(٦) راجع المسألة في: الاستذكار (٨١/١٩). وبداية المجتهد (٣٦٥/٣). والمغني (١٣١/٦). وفتح القدير (٢٨٣/٦).

فأما إذا قال الخصم: سبب أخذها قطع ضرار مداخلة المشتري، ولذلك أثبت أخذ الثمار المؤبرة [للشفيع][1]، فالوجه أن يقول: الحكم المطلوب ثابت، والمناسبة كما تريدها ظاهرة، ومعناكم ظاهر على السبر، فقد جرى هذا فقها، وسببه مناقضتكم، فليستند التعلق به، وما يتعلق تعلقا ظاهرا، فإنه يتضمن إلحاق الثمرة بأجزاء الشجرة، وهو

الشرح

المركب الوصف، الذي لا يتفاحش تركيبه، ويصح التمسك به في [الجدل][2].

وصورته أن نقول: ما يستحقه الشفيع من الشجرة يندرج تحت مطلق العقد كالأغصان، فالجامع بين الفرع والأصل استحقاق الشفيع، والأصل الأغصان، والفرع الثمرة التي لم تؤبَّر في حال الشراء، [والجامع][3] استحقاق الشفيع، والحكم المتنازع فيه الاندراج تحت مطلق التسمية، ويثبت الاتفاق على استحقاق الشفيع الثمرة التي لم تؤبر. إن الشافعي (١١٨/أ) يرى أنها في معنى جزء الشجرة، وأبو حنيفة يقول إنما أخذها الشفيع، بناء على دفع ضرر المداخلة. وهذا الذي قاله ضعيف، وبيان ضعفه من وجهين:

أحدهما ـ أن الشفعة في أصلها لا تتعلق بالمنقولات، فأشعر أَخْذُ الشفيع بكونها معدودة (١٥٢/ب) من أجزاء الشجرة.

الوجه الثاني ـ أنه لو كان الأخذ [لأجل][4] [قطع][5] ضرر المداخلة من غير اعتبار كون المشترى عقاراً، لكان ثبوت الشفعة في الجواري اللاتي يردن للتسرِّي أولى. فلم يصح لأبي حنيفة الاعتماد في الأخذ على مجرد ضرر

التعليق

[١] في خ: الشفيع.
(٢) في ت: الجدال.
(٣) في أ: الجمع.
(٤) ساقطة من ت.
(٥) في ت: لقطع.

المقصود الأقصى. والتركيب البعيد لا يناسب غرض المسألة، والتعويل فيه على [زلل][١] الخصم.

مسألة أخرى ليست من محل النزاع بسبيل: [كغلط][٢] [يتفق][٣] في سن (١٠٩/أ) البلوغ، فلا تعلق له بتزويج المرأة نفسها، أو امتناع ذلك عليها، فإذا توصل ذو الجدل إلى صورة فيها غلط للخصم عنده في حد البلوغ، فإنا نستجيز طالب المعنى [استثارة][٤] غرض النكاح من غلطة في سن البلوغ.

الشرح

[المداخلة](٥)، وتعلَّق به غرض المسألة تعلُّقاً بيِّنا. فالمعنى صحيح، والمناسبة كما يريد واضحة، ومعناه باطل على السبر.

وسببه مناقضتهم في قطع النظر عن [الصورة](٦) في بعض الصور. وهذا التركيب لا يقدح في صحة الاعتماد في الجدل، وهو بمثابة التعلق بمناقضة الخصم، فإنه يفتح باب النظر، ويفضي إلى التدرب في استعمال الأدلة. وليس هذا من قبيل ما تقدم، فإن الأمثلة السابقة لم يتمسك [القائس](٧) فيها بفقه، وإنما جعل عمدته على غلط الخصم، كغلط يتفق في سن البلوغ، [وآلة](٨) القود. واعتبار القصاص في النفس [بالقصاص](٩) في الطرف اعتبار حسن، فإن

التعليق

[١] ساقطة من خ.
[٢] ساقطة من خ.
[٣] في خ: أنه لا يتفق.
[٤] ساقطة من خ.
(٥) في ت: المزاحمة.
(٦) في أ: الصور.
(٧) في ت: القياس.
(٨) في ت: أو آلة.
(٩) في ت: فالقصاص.

وإذا اعتبرنا القصاص [في النفس][١] بالقصاص [في الطرف][٢] في صورة نفرضها في قتل المسلم بالذمي، وذلك إذا فرضنا في المسلم والذمية، ثم اعتبرنا النفس بالطرف، كان الاعتبار واقعا مناسبا لغرض [المسألة][٣]، إما من جهة [تشبيه][٤]، أو من جهة إشارة إلى معنى فقه، فإذا ذهبوا يخبطون في الأطراف، كان ذلك من مناقضتم وسوء نظرهم. وعلى هذا يجري تدرب النظار في مناقضات الخصوم. فهذا منتهى القول فيما يصح ويبطل من التركيب في الأصل والوصف.

الشرح

تفاوت الحرمة مشعرٌ بمنع القصاص، وللمسلم من الحرمة ما ليس للكافر، فكان [إسقاط](٥) القصاص في الأطراف مستنداً لذلك. فإذا ذهبوا يخبطون في الأطراف، وقالوا: إنها تقتضي التبعيض والتقويم، ولا يستوي الكامل [من](٦) الناقص، كان ذلك من فساد نظرهم، وسوء تصرفهم، ثم كما [تتفاوت](٧) [قيم](٨) الأطراف، فكذلك [تتفاوت](٩) [قيم](١٠) النفوس في غير موضع الديات المقدرة، أعني قيم العبيد. فهذه التركيبات لا تمنع من الاعتماد على أصولها، لما قررناه من إشعار الجوامع بالفقه، وحصول الاتفاق من الخصمين

التعليق

[١] في خ: بالنفس.
[٢] في خ: بالطرف.
[٣] في خ: المسلم.
[٤] في خ: نسبة.
(٥) في ت: سقوط.
(٦) في ت: في.
(٧) في ت: تفاوتت.
(٨) في ت: فيهم.
(٩) في ت: تفاوتت.
(١٠) في ت: فيهم.

ثم ضري أهل الزمان بفن من الكلام يسمونه التعدية، وهو عري عن التحصيل، ولكن لا سبيل إلى تعرية هذا المجموع عن ذكره، والتنبيه على فساده، فنفرض من صوره صورة في التركيب، ونرتب عليها صورة التعدية.

فإذا قلنا: أنثى لا تزوج نفسها، كبنت الخمس عشرة، فيقول المعترض: المعنى فيها أنها صغيرة، وأعدِّي ذلك إلى منع استقلالها بالتصرفات، واطراد ولاية الولي عليها، فإذا قال المعلل: دعواك الصغر ممنوعة، وكذلك فروعها، قال المعدي: كذلك الأنوثة ليست علة، وقد ادعيتها (١٠٩/ب) علة، وعديتها إلى فرعك؛ فادعيت الصغر علة، وعديتها إلى فروعي؛ فاستوى القدمان، وآل الأمر إلى التزامك إبطال علتي أو ترجيح علتك.

الشرح

على الحكم، ولم يكن هذا من القبيل الأول، لعدم الفقه بالكلية، ورجوع الأمر إلى محض التلبيس والغلط.

قال الإمام: (**ثم ضري**[1] **أهل الزمان بفنٍّ من الكلام**) إلى قوله (**وهذا يطرد للمعدِّي في الصغيرة الثيب التي يتفق على صغرها**)[2]. قال الشيخ: هذا النوع من الكلام لا أعلم وجهاً لدخوله في الجدال، وأي مقصود يترتب عليه؟ وبأي وجه يُعَدُّ من الاعتراضات؟ وحاصل التعدية[3] أن كل واحد من الخصمين

التعليق

(١) ضري الكلب بالصيد يضرى ضراوة، أي تعوَّد، وأضراه صاحبه، أي درَّبه وعوَّده، وأضراه به أيضا، أي أغراه. راجع الصحاح (٢٤٠٨/٦).

(٢) انظر البرهان (١١٠٦/٢س: ٥ ـ ص: ١١٠٧س: ٩).

(٣) راجع في سؤال التعدية: إحكام الآمدي (١٦٣/٣). والبحر المحيط (٣٤٤/٥). وفيه نقل عن الشارح. وشرح الكوكب المنير (٣١٤/٤).

وقد ينقدح للمعدي جهتان في التعدية. و [ذلك][١] إذا قال المعلل: بكر فيجبرها أبوها، كبنت الخمس عشرة، فينقدح للمعدي أن يقول: المعنى فيها أنها صغيرة، [وأعدي ذلك إلى اضطراد الحجر عليها. فهذا وجه في التعدية، وقد يقول: المعنى فيها أنها صغيرة][٢]، وأعدِّيها إلى جواز تزويجها مجبرا، وإن كانت ثيبا، وهذا يطرد للمعدي في الصغيرة الثيب التي يتفق على صغرها.

ثم تكلم أصحاب التركيب على التعدية من وجوه، لست أرى

الشرح

[رتَّب](٣) على علته ما يليق بها من الأحكام، وليس ترتيب التفريع على التعليل بالذي يقوِّي الدليل، ولا يؤثر فيه. اللهم إلا أن يكون [مقصود](٤) المعدِّي أن يبين لخصمه أن الذي أبداه من المعنى هو يعتقده، ولا يورده إيراد المدافعة والمجادلة، فيبين أن مذهبه مبني على ذلك. وهذا أمر قريب وخطب يسير، والأمر في الدين يغني عن ذلك، ويقتضي تصديق المعلل فيما [يذكره](٥)، ولا ينزل الأمر على المراغمة في الجدال، فإن ذلك حرام، [وليس](٦) من (١٥٣/أ) الدين بحال. فتبين أن التعدية لا حاجة إليها، [وليست](٧) من قبيل الاعتراضات، (١١٨/ب) ولا من وجوه الاستدلالات.

قال الإمام: (ثم تكلم أصحاب التركيب على التعدية) إلى قوله (**فهذا**

التعليق

[١] في خ: كذلك.

[٢] ما بين [ ] ساقط من خ.

(٣) في أ: ترتب.

(٤) في ت: مقصد.

(٥) في ت: نذكره.

(٦) في أ: ليس.

(٧) في ت: وليس.

ذكر معظمها. فمنها ـ أنهم قالوا: معناي مسلم الوجود، وهو الأنوثة، وإنما أنازع في إثباته علة، وهذا يجري في [كل][١] علة مستثارة في محل الاجتهاد. وما ادعيته علة لا أسلم وجوده، فإن اشتغلت بإثبات وجوده، كنت منتقلا إلى مسألة أخرى، ليست من مسألتنا بسبيل، والانتقال ممنوع، لا سبيل إليه، ويستوي فيه السائل والمسؤول.

فهذا وجه التضييق الذي تخيله المركبون. فلو عدَّى المسؤول، لم يقبل منه، فإن دليل المسؤول إنما يقبل في نفس المسألة، أو فيما تنبني[٢] عليه، [فإنه][٣] إذا احتاج إلى إثبات مسألة لا تعلق لها بمحل النزاع، فقد عُدَّ منتقلا.

وقد يسلك المركب في إبطال التعدية مسلكا آخر، [فيقول][٤]: لو ثبت معناك، لقلت به ضمًّا لمعناي، فإن الحكم لا يمتنع ثبوته بعلتين. وهذا قد لا يجري في بعض المركبات. فإنا إذا قلنا: بكر،

الشرح

مضطرب المركِّبين والمعدِّين)(٥). قال الشيخ: قد قدمنا أن التعدية لا معنى لها بحال، ولا [تصح](٦) اعتراضا ولا دليلا، ولا حاجة إليها بوجه، وقصارى أمرها: تحقيق أن الخصم فيما أبداه من المعنى المناقض لمعنى المستدل هو معتقده، وهذا قليل النيل، فلا معنى لإطالة القول فيه، ويوجه البحث عنه،

التعليق

[١] ساقطة من خ.
[٢] في خ: تنبني المسألة عليه.
[٣] في خ: فأما.
[٤] في خ: فنقول.
(٥) انظر البرهان (٢/١١٠٧س: ١٠ ـ ص: ١١٠٩س: ٧).
(٦) في ت: يصح.

(١١٠/أ) فتجبر، كما ذكرناه، فذكر المعدي الصغر، لم يمكنَّا أن نجعل الصغر علة في الإجبار، فإن الثيب الصغيرة لا تجبر عندنا.

وقال الأستاذ أبو إسحاق، وهو من المركبين: سبيل المركب إذا عورض بالتعدية أن يقول: معناي عندكم دعوى غير مثبتة [بما][١] تثبت به [معاني][٢] الأصول، أم قد يثبت مدلولا؟ فإن لم يقم عليه دليل، فلست معللا بعد، ولا مقيما متمسكا في محل النزاع، فابتدارك إلى معارضتي بالتعدية غير متجه، وإن اعترفت بكون معناي ثابتا، فمعناك الذي ابتدأته ليس مناقضا لمعناي، وإنما تقدح المعارضة، إذا جرت مناقضة في المقتضي. فهذا مضطرب المركبين والمعدِّين. وقد بان أصلنا فيما نقبله ونرده في تركيب الأصل والفرع.

ونحن الآن نجمع المقصود، والمدرك الحق في تقسيم، فنقول: الأقيسة [الخلية][٣] عن معنى التركيب في الأوصاف والأصول بينة، وقد قدمنا تقاسيمها وذكرنا مراتبها.

الشرح

والمنع تارة والتسليم أخرى، [فليشتغل](٤) بغير ذلك مما هو مفيد.

قال الإمام: (وقد بان أصلنا فيما نقبله ونرده في تركيب الأصل والوصف) إلى آخره(٥). قال الشيخ: هذا التقسيم الذي ذكره الإمام تقسيم

التعليق

[١] ساقطة من خ.

[٢] في هامش خ: علل.

[٣] في خ: الجلية.

(٤) في ت: فلنشغل.

(٥) في ت زيادة: إلى قوله: وقد نجز بهذا تمام القول في المركبات. وانظر النص في البرهان (١١٠٩/٢س: ٧ - ص: ١١١٢ س: ٣).

[فأما][١] ما يليق بما نحن فيه، فينقسم إلى قسمين: أحدهما - يتلقى انتظامه من مذهب الخصم، لا تعلق له بمحل النزاع، ولا يشعر به، ولا يقتضيه بطريق التشبيه. وهذا كمصير أبي حنيفة إلى أن بنت الخمس عشرة صغيرة، فهذا لا يناسب تزويج المرأة نفسها، ولا امتناع ذلك منها، وليس منها على معنى، ولا تشبيه، ومذهبه ذكر التركيب، فهو إذاً [تعقيد][٢] [على][٣] الشادين والمبتدئين، ومدافعة لهم عن مسلك الرشد، (١١٠/ب) وتعمية عليهم.

وقد أجمع الناظرون في هذا الباب أن هذا القسم لا يجوز أن يكون مستند الفتوى ولا الحكم، وليس هو مناطا لحكم الله تعالى، لا معلوما ولا مظنونا. فهذا هو المردود، فإن الجدل الحسن المأمور به هو الذي [يقرب][٤] من مثار الأحكام، [فيرشد][٥] إلى مناطها. وهذا القسم هو المردود عندنا.

الشرح

حسن، أما التركيب الذي لا يجوز التمسك به بحال، فهو الذي لم يبق على فقه، ولا على شبه، وإنما يرجع إلى محض [ألفاظ](٦)، كقولنا في بنت الخمس عشرة سنة: إنها صغيرة. وأما التركيب الذي يسوغ التمسك به في الجدال، ويُعَدُّ أصلاً فيما بين المتناظرين، حتى يبدي الخصم السبب الذي سلَّم الحكم لأجله،

التعليق

[١] في خ: وأما.
[٢] في خ: يعتقد.
[٣] ساقطة من خ.
[٤] في خ: تقرر.
[٥] في خ: وتوسد.
(٦) في ت: الغلط.

وأما التركيب المشعر بفقه، كما قدمنا تصويره، فينقسم قسمين: منه ما الحكم فيه مع المعنى الفقيه متفق عليه، فما كان كذلك، فهو مقبول مستند الفتوى والحكم، ووجوب العمل، وهذا كقياسنا القصاص في النفس على القصاص في الطرف في بعض صور الوفاق، وإن وقع القصاص في الطرف مركبا عند الخصم، كان التركيب منه معدودا من خبطه، وتعلق القياس بالإجماع على الحكم والمعنى الفقيه، أو وجه لائح في التشبيه. فهذا قسم.

والقسم الثاني من هذا: أن ينفرد الخصم بتسليم الحكم، ثم يبتدئ منه تركيبا، فهذا لا ينتهض مستند الفتوى والحكم، ولكن يجوز التمسك به في المناظرة، كما يجوز التمسك بمناقضة الخصم، والسبب فيه أن المناقضات لها تعلق بفقه المسألة، وفي المباحثة عنها التنبيه على مآخذ الكلام والتدرب في الجدل المفضي إلى مدرك الحق. وهذا من فوائد المناظرات.

الشرح

ويصير ذلك مضاهيا للتعلق بمناقضة الخصم في المناظرة، فإنه صحيح، والخوض فيه يفتح باب الفقه.

وأما الذي يجوز التعلق به في الدين، فهو أن [يكون][1] الحكم ثابتا إجماعا. فهذا لا يضر [التركيب فيه][2] بحال. وإنما [يضر][3] التركيب فيما نقله من جهة أن الأمر دائر بين منع الحكم على تقدير، وبين منع العلة على تقدير. وإذا كان الحكم [مجمعا][4] عليه، امتنع منعه، والتحق بالأصول

التعليق

(١) في أ، ت: يثبت.
(٢) في ت: فيه التركيب.
(٣) في ت: ضر.
(٤) في ت: مجتمعا.

فيترتب من مجموع ما ذكرنا، مركب مردود حكما ونظرا، ومركب معمول به حكما، ومن ضرورته أن يكون مقبولا نظرا، ومركب (١١١/أ) مقبول نظرا. والغرض منه التدرب في المسلك المطلوب في المناظرات، وليس معمولا [به][١] في فتوى ولا قضاء.

وقد نجز بهذا تمام القول في المركبات، بل وفي تقاسيم الأقيسة، وما يصح وما يفسد من الاعتراضات، وطرق الانفصال عنها. ونحن الآن نفتتح الكلام في الاستدلال.

القول في الاستدلال

اختلف العلماء المعتبرون والأئمة الخائضون في الاستدلال، وهو معنى مشعر بالحكم مناسب له فيما يقتضيه الفكر العقلي، من غير وجدان أصل متفق عليه، والتعليل المنصوب جار فيه.

فذهب القاضي وطوائف من متكلمي الأصحاب إلى رد الاستدلال، وحصر المعنى فيما يستند إلى أصل.

الشرح

الصحيحة، ولم يبق فيه إلا المنازعة في علة الأصل، وذلك [يمنع][٢] الإلحاق بالاتفاق.

قال الإمام: (القول في الاستدلال) إلى قوله (وهو في الحقيقة خروج عما درج عليه الأولون)[٣]. قال الشيخ: يفتقر في هذا المكان إلى تفسير الاستدلال، وبيان موضع الخلاف.

التعليق

[١] ساقطة من خ.

(٢) في ت: منع.

(٣) راجع البرهان (١١١٣/٢س: ٣ - ص: ١١١٥س: أخير).

وأفرط الإمام، إمام دار الهجرة، مالك بن أنس في القول بالاستدلال، فرئي يثبت مصالح بعيدة عن المصالح المألوفة، [والمعاني][١] المعروفة [في الشريعة][٢]، وجره ذلك إلى استحداث القتل، وأخذ المال بمصالح يقتضيها في غالب الظن، وإن لم يجد لتلك المصالح مستندا إلى أصول، ثم لا وقوف عنده، بل الرأي رأيه، ما استد نظره فيه، وانتقض عن أوضار التهم والأغراض.

وذهب الشافعي ومعظم أصحاب أبي حنيفة رضي الله عنهما إلى [اعتماد][٣] الاستدلال، وإن لم يستند إلى حكم متفق عليه في أصل، ولكنه لا يستجيز النأي والبعد والإفراط، وإنما يسوِّغ تعليق الأحكام

الشرح

أما الاستدلال: [فيعبَّر عنه: بربط](٤) الحكم بالمعنى المناسب، الذي لا يستند إلى أصل معين. هذا تفسيره(٥). وللعلماء فيه مذاهب، ذكر [الإمام](٦) ثلاثة منها، ولم [يذكر](٧) الرابع. فلابد من ذكره.

التعليق

[١] في المطبوع: والمعالي.

[٢] ساقطة من خ.

[٣] في خ: اعتقاد.

(٤) في ت: يعبر به عن ربط.

(٥) هذا اصطلاح المتقدمين، وهو مرادف للمصالح المرسلة. وأما في اصطلاح المتأخرين فهو: إقامة دليل ليس بنص ولا إجماع ولا قياس شرعي. راجعه بهذا التفسير في: إحكام الآمدي (١٧٥/٣). وشرح العضد (٢٨٠/٢). وشرح الكوكب المنير (٣٩٧/٤). وانظر تعريفه بمعنى المصالح المرسلة في: المستصفى (٢٨٤/١). وإحكام الآمدي (٢٠٣/٣). وشرح تنقيح الفصول: ٤٤٥. وشرح الكوكب المنير (٤٣٢/٤).

(٦) في أ: العلماء.

(٧) في أ: يذكروا.

بمصالح يراها [شبيهة][١] بالمصالح المعتبرة وفاقا، (١١١/ب) وبالمصالح المستندة إلى أحكام ثابتة الأصول، قارة في الشريعة.
فالمذاهب إذاً في الاستدلال ثلاثة:

أحدها ـ نفيه والاقتصار على اتباع كل معنى له أصل.

والثاني ـ جواز اتباع وجوه الاستصلاح والاستصواب، قربت من موارد النص أو بعدت، إذا لم يصد عنها أصل من الأصول الثلاثة: الكتاب، والسنة، والإجماع.

والمذهب الثالث ـ هو المعروف من مذهب الشافعي: التمسك بالمعنى، وإن لم يستند إلى أصل، على شرط قربه من معاني الأصول الثابتة.

أما القاضي، فإنه احتج بأن قال: الكتاب والسنة متلقيان بالقبول، والإجماع ملتحق بهما، والقياس المستند إلى الإجماع هو الذي يعتمد حكماً، [و][٢] أصله متفق عليه. أما الاستدلال، فقسم لا يشهد له

الشرح

والمذهب الرابع: ما ذهب إليه أبو حامد، وهو أن المناسب الذي لا يشهد له أصل معين، إن كان واقعا في الرتبة الأخيرة من رتب المناسبات، لم يقبل. واختلف قوله في الواقع في الرتبة المتوسطة، وهي رتبة الحاجات، فقبله في «شفاء الغليل»(٣)، وردَّه في «المستصفى»(٤). [وهو](٥) آخر مصنفاته

التعليق

[١] في خ والمطبوع: شبهية.
[٢] ساقطة من خ.
(٣) راجع شفاء الغليل: ١٦١.
(٤) راجع المستصفى (١/٢٩٣).
(٥) في ت: وهي.

أصل من الأصول الثلاثة، وليس يدل لعينه دلالة أدلة العقول على مدلولاتها؛ فانتفاء الدليل على العمل بالاستدلال، دليل انتفاء العمل به.

وقال أيضاً: المعاني إذا حصرتها الأصول، وضبطتها المنصوصات، كانت منحصرة في ضبط الشارع، وإذا لم يكن يشترط استنادها إلى الأصول، لم تنضبط؛ واتسع الأمر؛ ورجع الشرع إلى اتباع وجوه الرأي، واقتفاء حكمة الحكماء، فيصير ذوو الأحلام بمثابة الأنبياء، ولا ينسب ما يرونه إلى ربقة الشريعة.

وهذا ذريعة في الحقيقة إلى إبطال أبّهة الشريعة؛ ومصير إلى أن كلاًّ يفعل ما يراه، ثم يختلف (١١٢/أ) ذلك باختلاف الزمان والمكان، وأصناف الخلق، وهو في الحقيقة خروج عما درج عليه الأولون.

وأما الشافعي، فقال: إنا نعلم قطعاً أنه لا تخلو واقعة عن حكم الله تعالى، معزو إلى شريعة محمد ﷺ، على ما سنقرره في كتاب الفتوى.

الشرح

(١٥٣/ب). فهي في محل الاجتهاد. ولا بُعْد في أن يؤدي إليه اجتهاد مجتهد، وميله إلى قبوله. [ولكنه اشترط][(١)] فيه شروطا لا يتأتّى الوفاء بها، وكلامه [فيها][(٢)] يطول، فلنؤخره إلى آخر الفصل، إن شاء الله تعالى. وقد ذكرنا مأخذ القاضي[(٣)].

قال الإمام: (أما الشافعي فإنه قال: [أنا أعلم][(٤)] قطعا) إلى قوله (ويكتفى [أن لا][(٥)] يكون في الشريعة أصل يدرؤه من نص كتاب أو سنة أو

التعليق

(١) في ت: ولكن شرط.
(٢) في أ: فيه.
(٣) سيأتي ذكره.
(٤) في البرهان: إنا نعلم.
(٥) في أ: بأن لا.

والذي يقع به الاستقلال هاهنا: أن الأئمة السابقين لم يخلوا واقعة ـ [على][١] كثرة المسائل وازدحام الأقضية والفتاوى ـ عن حكم الله تعالى، ولو كان ذلك ممكناً، لكانت تقع، وذلك مقطوع به، أخذاً من مقتضى العادة، وعلى هذا علمنا بأنهم ﷺ استرسلوا في بناء الأحكام استرسال واثق [بانبساطها][٢] على الوقائع، متصد لإثباتها فيما يعنُّ ويسنح، متشوف إلى ما سيقع.

الشرح

إجماع)(٣). قال الشيخ: ما ذكره القاضي(٤) حيث (١١٩/أ) حاول ردَّ الاستدلال من حصر طرق الأدلة، وإبانة انتفائها، فالحصر غير مُسلَّم، وفقدانها ممنوع، وإذا نظر المنصف إلى أقضية الصحابة ﷺ تبين منهم أنهم كانوا يتعلقون بالمصالح في وجوه الرأي، وظهر ذلك منهم في مواضع:

منها ـ حدُّ شارب الخمر، فإنهم لم يصادفوا في المسألة نصا، وإنما أثبتوا الحد في المسألة رأيا. وسنبين هذا بعد ذلك أتم بيان.

ومنها ـ أن الخلفاء الراشدين قضوا بتضمين الصناع، قال علي ﷺ: «لا يصلح العامة إلا ذلك»(٥). [وهذه](٦) أمور مفهومة من منع الرسول [ﷺ](٧)

التعليق

[١] في خ: عن.

[٢] في خ: باستنباطها.

(٣) راجع البرهان (٢/١١١٦س: ١ ـ ص: ١١٢١س: ١١).

(٤) في ت زيادة: رحمه الله.

(٥) أخرجه البيهقي عن عمر وعلي وشريح في السنن الكبرى (٦/١٢٦). وانظر المسألة في: بداية المجتهد (٣/٤٤٠). والمغني (٨/١٠٤). والاعتصام للشاطبي (٢/١٠٢). ورسالة: كشف القناع عن تضمين الصناع: ٧٦.

(٦) في ت: فهذه.

(٧) في ت: ﷺ.

ولا يخفى على المنصف أنهم [ما][١] كانوا يفتون فتوى من تنقسم الوقائع عنده إلى ما يعرى عن حكم [الله][٢] وإلى ما لا يعرى عنه، فإذا تبين ذلك، بنينا عليه المطلوب، وقلنا: لو انحصرت مآخذ الأحكام في المنصوصات والمعاني المستثارة منها، لما اتسع باب الاجتهاد؛ فإن المنصوصات ومعانيها المعزوة إليها لا تقع من متسع الشريعة غرفة من بحر، ولو لم يتمسك الماضون بمعانٍ في وقائع، لم يعهدوا أمثالها، لكان [وقوفهم عن][٣] الحكم يزيد على جريانهم، وهذا إذا صادف تقريراً، لم يبق لمنكري الاستدلال مضطرباً.

الشرح

من تلقِّي السلع حتى يهبط بها الأسواق(٤). ومن المنع أن يبيع حاضر لباد(٥). وغير ذلك من [تفاريع](٦) أدلة دلت على التفات الشريعة [إلى المصالح](٧) في أثناء الأحكام.

فأما ما ذكره من انتفاء دليل العمل بالاستدلال دليل على رده، فهذا إنما يكون [أن](٨) لو سُلِّم له دليل انتفاء العمل بالاستدلال.

وأما قوله: إن المعاني إذا اعتبرت بمجردها لم ينضبط الأمر، وأفضى

التعليق

[١] ساقطة من خ.

[٢] ساقطة من خ.

[٣] في خ: وقوعهم على.

(٤) أخرجه البخاري في كتاب البيوع ـ باب النهي عن تلقي الركبان (٣/٩٥). ومسلم في كتاب البيوع ـ باب تحريم تلقي الجلب (٣/١١٥٦).

(٥) أخرجه البخاري في كتاب البيوع ـ باب هل يبيع حاضر لباد بغير أجر.. (٣/٩٤). ومسلم في كتاب البيوع ـ باب تحريم بيع الحاضر للبادي (٣/١١٥٧).

(٦) في ت: تفاريق.

(٧) ساقطة من ت.

(٨) ساقطة من أ.

ثم عضد الشافعي هذا بأن قال: من سبر أحوال الصحابة ﷺ، وهم القدوة والأسوة (١١٢/ب) في النظر، لم ير لواحد منهم في مجالس الاشتوار تمهيد أصل واستثارة معنىً، ثم بناء الواقعة عليه، ولكنهم يخوضون في وجوه الرأي من غير التفات إلى الأصول، كانت أو لم تكن؛ فإذا ثبت اتساع الاجتهاد؛ واستحال حصر ما اتسع منه في المنصوصات؛ وانضم إليه عدم احتفال علماء الصحابة بتطلب الأصول، أرشد مجموع ذلك إلى القول بالاستدلال.

الشرح

ذلك إلى الاختلاف والتباين[1]. فعنه جوابان:

أحدهما ـ [أن لا أحد][2] يجوِّز اتباع المصلحة المجردة، بل المصالح التي فهم من الشريعة ملاحظتها.

وقد قدمنا أن مقصد الشرع أن يحفظ على الخلق خمسة أمور وهي: الدين والنفس والعقل والمال [والنسل][3]، فحفظ هذه الأمور مصلحة، وتفويتها مفسدة، فإذا لحظ العلماء هذه الأصول، لم يتباعد اختلافهم أصلاً.

والأمر الثاني ـ أن هذا وإن أفضى إلى الاختلاف، فلا يضر، وليس الاختلاف [مقصوداً][4] لعينه، واختلاف هذه الأمة رحمة من الله تعالى، سواء [قلنا إن][5] كل مجتهد مصيب، أو المصيب واحد، والاختلاف أيضا لا يُعْدَم، وإن ردت المعاني إلى الأصول، وما كان يزيل الاختلاف إلا النصوص القاطعة المتواترة، ولم يفعل [الله][6] تعالى ذلك.

التعليق

(١) بمعناه في البرهان (١١١٥/٢).
(٢) في أ، ت: أن أحدا لا..
(٣) في أ: النسب.
(٤) في ت: معذوراً.
(٥) في ت: كان.
(٦) ساقطة من ت.

ومما يتمسك به الشافعي ﷺ أن يقول: إذا استندت المعاني إلى الأصول، فالتمسك بها جائز، وليست الأصول وأحكامها حججاً، وإنما الحجج في المعنى، ثم المعنى لا يدل بنفسه، حتى يثبت بطريق [إثباته][١]، وأعيان المعاني ليست منصوصة، وهي [المتعلق][٢]؛ فقد خرجت المعاني عن ضبط النصوص، وهي متعلق النظر والاجتهاد، ولا حجة في انتصابها إلا تمسك الصحابة ﷺ بأمثالها، وما كانوا يطلبون الأصول في وجوه الرأي؛ فإن كان الاقتداء بهم، فالمعاني كافية، وإن كان [التعلق][٣] بالأصول، فهي غير دالة، ومعانيها غير منصوصة.

الشرح

وأما قوله: إنه كان يلزم أن تختلف الأحكام [باختلاف الأصقاع][(٤)] والبقاع وأحوال المكلفين[(٥)]. فما ذكره ينقسم قسمين: أحدهما ـ أعرضت (١٥٤/أ) الشريعة عنه، فهذا لا سبيل إليه.

والثاني ـ أمر لم يتحقق الإضراب عنه، فهذا عندنا تختلف به الأحكام، إن أفضت المصلحة إليه. وقد قال مالك [رحمه الله][(٦)] في قوله في لبن المصراة: «رُدَّها وصاعا من تمر»[(٧)]: هذا لمن عيشهم التمر، وأما من عيشهم غير ذلك، فيجزئ عنهم[(٨)]. وكذلك القول في زكاة الفطر والكفارات، في

التعليق

[١] ساقطة من خ.
[٢] في خ: التعلق.
[٣] في خ: للتعلق.
(٤) في أ، ت: بالأصقاع.
(٥) بمعناه في البرهان (١١١٥/٢).
(٦) ساقطة من أ.
(٧) سبق تخريجه في: (٦٦٧/٣) هامش: ٤ من الجزء الثالث.
(٨) راجع: (٦٨٣/٣) من الجزء الثالث.

ومن تتبع كلام الشافعي، لم يره متعلقا بأصل، ولكنه ينوط الأحكام بالمعاني المرسلة، فإن عدمها، التفت إلى الأصول [مشبها][١]، كدأبه، إذ قال: طهارتان فكيف [يفترقان][٢]؟ ولابد في التشبيه من الأصل، كما سنجري في ذلك فصلاً، إن شاء الله تعالى.

وأما ما ذكره القاضي من المسلك الأول، ففي طرد كلام (١١٣/أ) الشافعي ما يدرؤه، ولو قيل: لم يصح في النقل عن واحد طرد القياس على ما يعتاده بنو الزمان، من تمثيل [أصل][٣]، واستثارة معنى منه، وربط فرع به، [لكان][٤] ذلك أقرب مما قال القاضي.

الشرح

اختلاف الأحوال والبلدان(٥).

وأما قوله: إنه كان يتسع الأمر، ويرجع ذوو الأحلام بمثابة الأنبياء عليهم السلام(٦)، [فهذا](٧) تهويل ليس وراءه تحصيل، والعلماء ورثة الأنبياء، وما كان النبي يذكر إلا ما فهمه عن ربه [تعالى](٨).

وإذا جعل الله تعالى للعلماء أن يحكموا بما يرونه صواباً، محصلاً لمقصود الشارع، لم يكن لهم مجاوزة ذلك ولا تعدِّيه، وكانوا إنما حكموا بحكم الله تعالى. ألا ترى أنهم إذا استنبطوا المعاني من الأصول، فإنهم

التعليق

[١] في خ: شبها.
[٢] في خ: تفترقان.
[٣] في خ: أصل منه.
[٤] في خ: لمكان.
(٥) راجع: (٦٨٤/٣) من الجزء الثالث.
(٦) راجع البرهان (١١١٥/٢).
(٧) في أ، ت: وهذا.
(٨) ت: تعالى وجل.

وأما ما ذكره من خروج الأمر عن الضبط، والمصير إلى انحلال، ورد الأمر إلى آراء ذوي الأحلام، فهذا إنما يلزم مالكا رضي الله عنه ورهطه ـ إن صح ما روي عنه ـ كما [سنقيم][1] الآن واضح الرأي على أبي عبد الله مالك رضي الله عنه أولا. حتى إذا انتجز ضممنا [النشر][2]، وأنهينا النظر، وأتينا بمسلك اليقين، والحق المبين، مستعينين بالله تعالى، وهو خير معين.

الشرح

بعقولهم أدركوا ذلك، ولا ينسب الحكم إليهم بحال، فأي فرقٍ بين أن يفهموا (١١٩/ب) المصالح من أصول معينة، وبين أن يفهموها مستندين إلى [كلِّ](٣) الشريعة؟

وكذلك قوله: إنه مصيرٌ إلى إبطال [أُبَّهَة](٤) الشريعة، وذَهَابٌ إلى أن يفعل كلٌّ ما يريد(٥). أما إبطال [أبهة](٦) الشريعة، فغير صحيح، لأنهم إنما فعلوا ذلك مستندين إلى الشريعة.

وأما إفضاء الأمر إلى أن كلاً يفعل ما يرى، فهو كذلك، ولكنه حُكْمُ [الله](٧) عليهم، وقد قال معاذ حبْر الأمة: «أحكم بكتاب [الله](٨). فقال له الرسول صلى الله عليه وسلم: فإن لم تجد؟ قال: بسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم. قال(٩): فإن لم تجد؟

التعليق

[١] في خ: نستفتح.
[٢] في خ: السبر.
(٣) في ت: كلي.
(٤) في ت: أئمة.
(٥) راجع البرهان (١١١٥/٢).
(٦) في ت: أئمة.
(٧) في ت زيادة: تعالى.
(٨) في ت زيادة: تعالى.
(٩) في ت زيادة: له.

فنقول لمالك رحمه الله[١]: [أتجوِّز][٢] التعلق بكل رأي؟ فإن أبى، لم نجد مرجعا نقر عنده إلى التقريب الذي ارتضاه الشافعي رضي الله عنه، كما سنصفه. وإن لم [يذكر][٣] ضبطا، وصرح بأن ما لا نص فيه، ولا أصل له، فهو مردود إلى الرأي المرسل، واستصواب ذوي العقول. فهذا الآن اقتحام عظيم، وخروج عن الضبط، ويلزم منه ما ذكره القاضي رحمه الله.

الشرح

قال: اجتهد رأيي. فقال رسول الله ﷺ: «الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله ﷺ لما يرضاه رسول الله [ﷺ](٤)». فكيف يكون المصير إلى أن كل أحد يحكم بما يرى، حيْداً عن الشريعة؟ وبالشريعة [عملوا](٥) وإياها قصدوا، وفي مقاصدها اجتهدوا.

وأما الطريق الذي سلكه الشافعي(٦) في إعمال الاستدلال من [بنائه](٧) القول على [أنه لا](٨) تخلو واقعة عن حكم الله تعالى، فبناء على أصل عظيم، ودعوى [عرية](٩) [عن](١٠) الدليل.

وما ذكره من أن الأئمة السابقين لم يُخلو واقعةً عن الحكم، مصيراً منهم

التعليق

[١] في خ زيادة: تعالى.
[٢] في خ: أيجوز.
[٣] في خ: نذكر.
(٤) ساقطة من ت. والحديث سبق تخريجه.
(٥) في ت: علموا.
(٦) في ت زيادة: رحمة الله عليه.
(٧) في ت: نهاية.
(٨) في ت: أن لا.
(٩) في ت: عزيزة.
(١٠) ساقطة من ت.

وما نزيده الآن قائلين: لو صح التمسك بكل رأي من غير قرب ومداناة، لكان العاقل ذو الرأي، العالم بوجوه الإيالات، إذا راجع المفتين في حادثة، فأعلموه أنها ليست منصوصة في كتاب ولا سنة، ولا أصل لها يضاهيها، لساغ ـ والحالة هذه ـ أن يعمل العاقل بالأصوب عنده، والأليق بطرق الاستصلاح. وهذا مركب صعب، لا يجترئ عليه

الشرح

إلى أنه لا حكم فيها، فهذه أمور عظيمة، ودعاوى [يشق][1] الاستدلال عليها، ويفتقر في تقرير هذا الكلام إلى النقل المتواتر عن جميع أهل الإجماع، بأن كل واقعة فللّه تعالى فيها حكم. وهذه دعوى لا تصادف أبداً، والشافعي أيضا لم يدَّعها، وإنما أخذها استقراءً من كثرة الوقائع، وتعميم (١٥٤/ب) الفتاوى، فيقول: قد اشتمل عصر الصحابة [ﷺ][2] على كل ممكن، فلسنا نتخيل وقوع واقعة لم تقع لهم. ثم يقول: وقد حكموا في كل ما وقع لهم، فترتب على ذلك تعميم الأحكام للوقائع. وهذا كلام مرتب على مقدمتين كلاهما ممنوعة.

أما المصير إلى أن كل واقعة وقعت للصحابة، فممنوع، والمسألة التي أوردها أبو هاشم، [وهو][3] إذا سقط رجل على صدر جريح محفوف بجرحى، إلى آخر المسألة[4]. قال الأئمة: هذه المسألة ليست منصوصة، ولا عُهِد بمثلها في المنصوصات. قال أبو حامد: ولا يبعد خلو واقعة عن الحكم[5].

وأما [كونهم][6] أفتوا في جميع ما وقع لهم، فالمنقول خلافه، وقد نقل

التعليق

(١) في ت: سبق.
(٢) ساقطة من ت.
(٣) ساقطة من ت.
(٤) في ت زيادة: وهو لو بقي على ما هو عليه لأهلك من وقع عليه. ولو انتقل لأهلك المنتقل إليه. وانظر المسألة في: (٨٢٤/١) من الجزء الأول.
(٥) راجع: (٨٢٤/١) هامش: ٨ من الجزء الأول.
(٦) في ت: قولهم إنهم.

(١١٣/ب) متدين؛ ومساقه رد الأمر إلى عقول العقلاء، وإحكام الحكماء. ونحن على قطع نعلم أن الأمر بخلاف ذلك.

ثم وجوه الرأي تختلف بالأصقاع والبقاع والأوقات، ولو كان الحكم ما ترشد إليه العقول في طرق الاستصواب، [ومسالكه][١] تختلف، للزم أن تختلف الأحكام باختلاف الأسباب التي ذكرناها.

الشرح

الوقف عن أكثر الصحابة [أو عن](٢) جميعهم، غايته أن يقول: الواقف وقفه وقف عاجز، مع كونه يرى في المسألة حكما من حيث الجملة، ولذلك كان يحيل الأمر على غيره. وهذه دعوى يقابلها عكسها، وهو أنه يحتمل أن يقف وقف من لا يرى وراءه [مرمى](٣)، ويحتمل أن يقف [وقف](٤) من يضيف العجز إليه، ويرى أن غيره قادر، ويحتمل أن يقف وقف شاكٍّ، هل وراءه مرمى [أم لا](٥)؟ فمن أين [تحقق](٦) أنه إنما وقف وقف عاجز مع كون غيره متمكنا؟ هذا لا يعرف إلا من قوله: ولم ينقل، ولو نقل هذا عن واحد، فيفتقر إلى أن ينقل هذا عن الجميع نقلاً متواتراً، ونقل الآحاد في الأبواب مفقود، فضلاً عن التواتر. فبناء مسألة الاستدلال على هذه الأصول، صعبٌ شديدٌ، وإذا لم يثبت ذلك بالدليل، لم يعلم ما ينبني عليه.

وأما الكلام الثاني: وهو أنه لو لم [يعمل](٧) بالاستدلال، لكان الوقوف

التعليق

[١] في خ: ومسالك.
(٢) في أ: وعن.
(٣) في أ: أمراً.
(٤) ساقطة من ت.
(٥) ساقطة من أ.
(٦) في أ: يحقق.
(٧) في ت: يعلم.

ثم عقول العقلاء قد تختلف وتتباين على النقائض والأضداد في المظنونات، ولا يلزم مثل ذلك فيما له أصل أو تقريب، فإن شوف الناظرين إلى الأصول الموجودة. فإذا رمقوها واتخذوها معتبرهم، لم يتباعد أصلا اختلافهم. ولو ساغ ما قاله مالك ﷺ - إن صح عنه - لاتخذ العقلاء أيام كسرى أنو شروان في العدل والإيالة معتبرهم. وهذا يجر [خبالاً لا][1] استقلال به.

الشرح

عن الحكم يزيد على الفتوى. فهذا لعمري يفتقر إلى تقرير عظيم، وهو أن تضبط المعاني المستندة (١٢٠/أ) إلى الأصول، ثم تعرض الأحكام المفصلة عليها، فإذا صودفت زائدة زيادة بينة، بحيث يحصل العلم بأنه لابد من مأخذ زائد على المعاني ذوات الأصول، علم الافتقار إلى مستند آخر. وانحصاره في الاستدلال المرسل، يفتقر إلى زيادة تقرير، وهو أن تكون تلك المسائل التي حكم فيها لا تستند إلى الأشباه، ولا يصح أن ترجع إلى استصحاب الحال، [لوجود](٢) أحكامها مختلفة، وظهرت فيها مصالح، فحينئذ يثبت الاستدلال، ولكن هذا بشرط أن ينقل ذلك عن جميع أهل الإجماع. وهذه أمور إنما يصح أن يتصرف فيها المجتهدون، وإلا فقد يظهر للناظر أن الأصل [لا معنى](٣) له، ويتضح لغيره تقدير معناه. (١٥٥/أ) فسبحان الله ما أعز درجة الاجتهاد، وما أبعدها عن الخلق.

وأما قوله: إن كان التمسك بأقضية الصحابة، وهم القدوة والأسوة، فمن نظر لأحكامهم، لم يجد لواحد منهم تعيين أصل، والاعتناء بالاستنباط منه، ثم

التعليق

[١] في خ: مما.

(٢) في ت: لو جرد.

(٣) في ت: المعنى.

وإن أخذ مالك رحمه الله وأتباعه يقربون وجه الرأي من القواعد الثابتة في الشريعة، فالذي جاءوا به مذهب الشافعي رحمه الله على ما صنف طريقه.

الشرح

بناء الواقعة عليه، وإنما كانوا [ينيطون][1] الأحكام بالمصالح، ولا يعرِّجون على الأصول، كانت أو لم تكن[2].

وهذا نقلٌ، لو كان صحيحا منقولا على ألسنة التواتر، لكان دليلا قاطعا في قبول الاستدلال. ولكن مَنْ علمه، وجب عليه العمل به، والظن بالشافعي[3] [أنه لا][4] يقوله إلا عن تحقيق. هذا إذا ثبت أنهم ما كانوا يعرِّجون على الأصول. وأما إذا كان مستند النقل عدم التصريح، فهذا غير دال، لاحتمال أنها كانت [معلومة][5] عندهم، فاستغنوا عن [التصريح][6]. وعلى هذا نزَّل القاضي رحمه الله اختلاف علي وعبد الرحمن[7]، وقد تقدم ذلك[8].

التعليق

(١) في أ: ينوطون.

(٢) راجع البرهان (٢/١١١٧س: ٦ ـ ١٠).

(٣) في ت زيادة: رحمه الله.

(٤) في ت: ألا.

(٥) في ت: معلولة.

(٦) في ت: التعبير.

(٧) لما روي «أن عمر ﷺ بعث إلى امرأة مغيبة، كان يُدخَل عليها، فقالت: يا ويلها، ما لها ولعمر، فبينا هي في الطريق إذ فزعت، فضربها الطلق، فألقت ولدا، فصاح الصبي صيحتين، ثم مات. فاستشار عمر أصحاب النبي ﷺ فأشار عليه عبد الرحمن بن عوف: أن ليس عليك شيء، إنما أنت والٍ ومؤدِّب. وصمت علي ﷺ، فأقبل عليه عمر، فقال: ما تقول يا أبا الحسن؟ فقال: إن كانوا قالوا برأيهم، فقد أخطأ رأيهم، وإن كانوا قالوا في هواك، فلم ينصحوا لك، إنَّ ديته عليك. لأنك أفزعتها، فألقته. فقال عمر: أقسمت عليك أن لا تبرح حتى تقسمها على قومك..» أخرج هذه القصة: عبد الرزاق في مصنفه في كتاب العقول ـ باب: من أفزعه السلطان (٩/٤٥٨، ٤٥٩). وذكرها ابن قدامة في المغني (١٢/١٠١).

(٨) راجع البرهان (٢/١٠٦١، ١٠٦٢).

وإنما وجهنا ما ذكرناه على [من][١] [يتبع][٢] الرأي المجرد، ولا [يروم][٣] ربطه بأصول الشريعة، ويكتفي ألا يكون في الشريعة أصل يدرؤه من نص كتاب، أو سنة، أوإجماع.

الشرح

وأما ما ذكره الشافعي أخيراً، من أن المعاني إذا استندت إلى الأصول، فالتمسك بها جائز(٤)، فعبارة ضعيفة، بل إذا استندت المعاني إلى الأصول، فالتمسك بها واجب. وليس الأصول وأحكامها حججا(٥)، وإنما الحجة في المعاني، فهذا كلام صحيح، وليس التمسك بصورة الأصل، ولا [يحصل](٦) الوفاق عليه، وإنما التمسك بالمعنى، كان الأصل أو لم يكن.

فهذا عندنا كلام صحيح، وهو يقتضي الالتفات إلى المعاني على الإطلاق، على حسب ما أسند إلى مالك [رحمة الله عليه](٧).

وما طرده القاضي على الشافعي من الاعتراضات، فقد أجبنا عنها، فلا معنى للإعادة.

[وأما](٨) ما أضافه الإمام إلى مالك [رحمة الله عليه](٩)، واعتنى بالرد عليه، [فقد قدمنا](١٠) أن مذهب مالك هو مذهب الشافعي بعينه، وإلزامه اختلاف الأحكام باختلاف الأشخاص والبقاع والأوقات، فقد أجبنا عنه بما فيه

التعليق

[١] ساقطة من خ.
[٢] في خ: تتبع.
[٣] في خ: نروم.
(٤) المرجع السابق (١١١٧/٢س: ١٣وما بعده).
(٥) المرجع السابق (١١١٧/٢س: ١٣وما بعده).
(٦) في أ: بحصول.
(٧) في أ: رضي الله عنه.
(٨) في ت: فأما.
(٩) ساقطة من أ.
(١٠) في أ: فقد صح.

فإن قيل: فما معنى التقريب الذي نسبتموه إلى الشافعي؟ قلنا: هذا [بحر][1] الكلام، ونحن نقول: قد ثبتت أصول معللة اتفق

الشرح

مقنع. وكذلك قوله: فيصير ذوو الأحلام بمثابة الأنبياء عليهم السلام، هو الذي سبق بعينه.

وأما الزيادة التي أوردها الإمام رداً بها على مالك [رحمه الله](٢)، [وهي](٣) أن يكون العاقل العالم بوجوه السياسات، إذا [راجع](٤) العلماء في واقعة، فأعلموه أنها ليست منصوصة في كتاب ولا سنة، ولا أصل لها يدانيها، فأنَّى للعاقل أن يحكم فيها بعقله(٥)؟ فهذا من مورده وملزمه غفلة عظيمة. وبيان الغلط فيه من وجهين:

أحدهما - أنا نشترط في اتباع المصلحة ألا تناقض أمراً مفهوما من الشريعة، ومن أين يعلم العامي هذا؟ وما المانع من كون ما يراه من الرأي مناقضا للشرع؟

الأمر الثاني - (١٥٥/ب) أنا قلنا: لسنا (١٢٠/ب) نريد بالمصلحة في هذا المكان: مجرد جلب المنفعة ودفع المضرة، وإنما نريد بها: المحافظة على رعاية مقصود الشرع، وهذا إنما يعرفه العلماء دون العوام، ولا يتصور لذي عقل أن يُمَكَّن العامي من الفتوى في الشريعة.

وعلى الجملة فليس بين مذهب مالك والشافعي فرقٌ بوجه، وأما الإمام فإنه يقصد أن يفرق بين المذهبين، وهو لا يجد إلى ذلك سبيلاً أبداً.

قال الإمام: (**فإن قيل: فما معنى التقريب الذي نسبتموه إلى الشافعي**) إلى

التعليق

[١] في خ: يجر.
(٢) ساقطة من أ.
(٣) في ت: وهو.
(٤) في ت: رجع.
(٥) انظر البرهان (٢/١١٢٠س: ٣).

القايسون على عللها، فقال الشافعي: أتخذ تلك العلل معتصمي، وأجعل الاستدلالات قريبة منها، وإن (١١٤/أ) لم تكن أعيانها، حتى كأنها مثلا أصول، والاستدلال معتبر بها. واعتبار المعنى بالمعنى تقريبا أولى من اعتبار صورة بصورة بمعنى جامع، فإن متعلق الخصم من صورة الأصل معناها لا حكمها، فإذا قرب معنى المجتهد والمستدل، فيما يجتهد إلى الشرع، ولم [يرده][١] أصل، كان استدلالا مقبولا.

الشرح

آخره(٢). قال الشيخ: هذا الذي ذكره الإمام في جواب السائل، [لا يتحصَّل](٣) منه المقصود على حال، وذلك أنه قال: تثبت معانٍ اتفق القائسون عليها، فأنا أجعلها معتبري، وأقرِّب الاستدلالات منها حتى كأنها هي، وإن لم تكن أعيانها(٤). فهذا التقريب ما مأخذه؟ وما المراد به؟ وفي أي جهة يشترط [التقارب](٥)؟ أفي مجرد المصلحة؟ أم في وجه آخر أقرب من ذلك؟ و [ما](٦) مأخذ هذا التقريب؟ فليس في هذا الكلام شيء من البيان، فإن اكتفى بمجرد [التقارب](٧) في المصلحة، أُعْمِلت جميع المصالح، وإن اشترط الاشتراك في الوجه الأخص، فهو المؤثر بعينه، وبين الدرجتين رُتَبٌ [متفاوتة](٨) في القُرْب والبُعْد لا تنضبط بحال.

التعليق

[١] في خ: يزده.
(٢) نفس المرجع (١١٢١/٢س: ١٢ - ص: ١١٢٢س: ٩).
(٣) في ت: يتخلص.
(٤) راجع البرهان (١١١٢/٢س: ٢).
(٥) في أ: التفاوت.
(٦) ساقطة من أ، ت.
(٧) في ت: متفاوتات.
(٨) في ت: متفاوتات.

وهذا [يتبين][١] برسم مسألة، واستقصاء القول فيها. ونحن نجريها، ونذكر ما فيها حتى [تنتج][٢] الأصول والمعاني [والاستدلالات][٣].

الشرح

[وأما](٤) قوله: فاعتبار المعنى بالمعنى تقريباً، أولى من اعتبار صورة بصورة(٥). وهذا أيضا ليس بشيء. [فإذا](٦) قربنا الصورة بالصورة، نظراً منا إلى الاشتراك في المعنى، فإذا أردنا أن نقرِّب المعنى من المعنى، فبأي شيء نقرِّبه منه؟ فتحَصَّل أن هذا الكلام ليس فيه شيء من البيان، والسؤال [عن الفرق](٧) بين المذهبين قائم. هذا تمام ما أورده الإمام.

فأما ما ذهب إليه أبو حامد في قبول الاستدلال، فهو أنه خَصَّ القبول بالضرب الأول من رُتَب المصالح، وقال: المقبول منه ما وقع في رتبة الضرورات، واقتصر [في هذا المكان على الدعوى](٨)، ولم يدل على حصر القبول فيما عيَّن بحال، وذكر مثالا فقال: إذا تترس الكفار بالمسلمين، [فلو](٩) رمينا الترس، لقتلنا مسلما معصوما، لم يذنب ذنبا. وهذا لا عهد [به](١٠) في الشرع، ولو كففنا، لسلطنا الكفار على جميع المسلمين، فيقتلونهم، ثم يقتلون

التعليق

[١] في خ: يبين.

[٢] في خ: ينفتح بها.

[٣] في المطبوع: والاستدلات.

(٤) في ت: فأما.

(٥) انظر البرهان (٢/١١٢٢س: ٣).

(٦) في أ: وإذا.

(٧) في ت: الفرق.

(٨) في ت: على الدعوى في هذا المكان.

(٩) في ت: ولو.

(١٠) في أ: له.

الترس. فيجوز أن يقول قائل: هذا الأسير [لابد أن يصير][1] [مقتولا][2] بكل حال، وحفظ جميع المسلمين عن القتل أولى من حفظ حياة الترس ساعة واحدة، ثم يعودون إليه فيقتلونه، فحفظ جميع المسلمين أهم، لأنه يعلم قطعاً (١٥٦/أ) قصد الشرع إلى حقن دماء المسلمين، إن قدر عليه، وإن عجزنا عنه، فقد قدرنا على التعليل، فيكون هذا أقرب إلى حفظ مقصود الشرع. فكان هذا التفاتاً إلى مصلحة عُهد من الشرع قطعا الالتفات إليها، لا بدليل واحد، وأصل معيَّن، بل بأدلة لا تحصى. هذا كلامه[3]. وكله دعوى [معرىً][4] عن البرهان. والموضع الذي علم أنه مقصود الشرع، صون الدماء من غير إراقة دم [مسلم][5] معصوم، [فأما ما][6] في هذه الصورة، فلم يعلم ذلك بحال، وليس في (١٢١/أ) أدلة [الشريعة][7] ما يدل عليه على التحقيق.

قال: وانقدح اعتبارها بثلاثة شروط: أنها ضرورية قطعية كلية، وليس في معناها ما إذا تترس الكفار في قلعة بمسلم، إذ لا يحل رمي [المترس به][8]، إذ لا ضرورة، [لأن بنا][9] غنية عن القلعة، [فنعدل][10] عنها، وليس في معناها ما إذا [لم نقطع][11] [بظفرهم بنا][12]، لأنها ليست قطعية، بل ظنية، وليس

التعليق

(١) ما بين [ ] ساقط من ت.
(٢) في ت: مقتول.
(٣) راجع المستصفى (٢٩٤/١وما بعدها).
(٤) في أ: عار.
(٥) ساقطة من ت.
(٦) في أ: فأما.
(٧) في ت: الشرع.
(٨) في المستصفى: الترس.
(٩) في ت: وبنا. وفي المستصفى: فبنا.
(١٠) في أ: فيعدل.
(١١) في أ: إذا انقطع.
(١٢) في المستصفى: بظفرنا بها.

في معناها [جماعة][1] في سفينة، لو طرحوا واحداً [لنجوا][2]، وإلا غرقوا بجملتهم، لأنها ليست كلية، إذ يحصل [بها][3] هلاك عدد محصور، وليس ذلك كاستئصال كافة المسلمين. ولأنه ليس يتعين واحد إلا أن يُعيَّن بالقرعة، ولا أصل لها.

وكذلك جماعة في [مخمصة][4] لو أكلوا واحدا بالقرعة، [لنجوا][5]، فلا رخصة فيه، لأن المصلحة ليست كلية، وليس في معناها قطع اليد للآكلة، حفظا [للروح][6]، فإنه تنقدح الرخصة فيه، لأنه إضرار به لمصلحته، وقد شهد الشرع للإضرار [بالشخص][7]، قصداً لإصلاحه، كالفصد والحجامة وغيره. وكذلك قطع المضطر قطعة من فخذه إلى أن يجد الطعام، فهو كقطع اليد، لكن ربما يكون القطع سبباً ظاهراً في الهلاك، فيمنع منه، لأنه ليس فيه [يقين الخلاص][8]، فلا تكون المصلحة قطعية[9].

فنقول: هذا تمام [كلامه][10]. وهو عندنا غير صحيح، واقتصر في [جميع][11] ما [ذكره][12] على الدعوى من غير دليل.

التعليق

(١) ساقطة من ت.
(٢) في ت: وينجون.
(٣) ساقطة من أ.
(٤) في ت: غيضه.
(٥) ساقطة من أ، ت.
(٦) في ت: للرخصة.
(٧) في ت: بالشخص نوع.
(٨) في أ، ت: تعيين الصلاح.
(٩) راجع المستصفى (١/٢٩٤ ـ ٢٩٧).
(١٠) في ت: كلامك.
(١١) ساقطة من ت.
(١٢) في ت: ذكر.

أما مصيره إلى أنها إذا كانت من قبيل الضروريات، فتثبت دون غيرها، فلم يذكر دليلاً على الفرق بحال.

وأما اعتباره القيود الثلاثة، [فهذا][1] أمر لا يتصور، ولا وقوع له في الشريعة أصلاً. ورد الحكم بالمصالح المرسلة التي يزعم الشافعي أنه الذي يسترسل على أكثر المسائل، هو هذا النوع من الاستدلال، كيف يتصور مع ذلك أن تعتبر فيه هذه الشروط، ولم تقع في الوجود هذه الواقعة؟ فهذه صورة تجري في أدراج الوسواس، يضعها المتكلفون، والشريعة عرية [عنها][2].

[ثم][3] (١٥٦/ب) لو تصورت على زعمه، فما دليل جواز قتل الترس؟ وكيف يجوز الهجوم على قتله؟ ومن أين نعلم أنا إذا لم نقتله استؤصلت شأفة المسلمين؟ ودعوى أنهم إذا [قتلونا][4] عادوا إليه فقتلوه، وهمٌ محض، وخيال باطل، ولعلهم لا يقتلونه.

ثم قوله بعد ذلك: [لحفظ][5] دماء المسلمين أهم من بقاء هذا ساعة أو يوماً، ثم يعودون إليه فيقتلونه[6]. كل هذا وهمٌ محض، وخيال باطل. وسنبيِّن في المسألة التي تلي هذه، أمثلة تبيِّن للناظر الموفق أن الصحابة ﷺ في إعمال الاستدلال المرسل، لم يشترطوا شيئاً من هذه الشروط، ولم يعوِّلُوا عليها بحال.

فإذاً الصحيح اعتبار المصالح على حسب ما قررناه، إذا لم تناقض الأصول، ولم يوجد في الشرع ما يصدُّ عنها، وخلت عن المعارض. [فتحَصَّل][7] من هذا الذي ذكرناه أن المناسب باعتبار شهادة الشرع ينقسم: إلى ما شهد الشرع لاعتبار

التعليق

(١) في ت: فهو.
(٢) في ت: عنه.
(٣) ساقطة من ت.
(٤) في ت: قتلوا.
(٥) في ت: فحفظ.
(٦) بمعناه في المستصفى (١/٢٩٥).
(٧) في أ: فيحصل.

مسألة:

الرجعية محرمة الوطء عند الشافعي، وهي مباحة الوطء عند أبي

الشرح

عينه، فهو حجة باتفاق القائسين، ومناسب (١٢١/ب) ردَّه الشرع، وأعرض عنه، فهو مردود باتفاق المسلمين، ومناسب لم يشهد الشرع لاعتباره، ولا لرده في عينه، فهذا قد قسمه بعض الناس قسمين: [ملائم وغريب][١].

فأما الغريب، فلا يخلو: إما أن يرد حكم على وفقه، أو لا يرد، فإن ورد على وفقه، فهو مختلف في قبوله، ومستند الاختلاف، هل ورود الحكم على الوفق شهادة له أم لا؟ فإن كانت شهادة، فقد ترجَّح جانب الإعمال، وإن لم تكن شهادة، ترجَّح جانب الإهمال، إذ ليس المناسب مقبولاً لعينه.

وأما الملائم، فإن ورد حكم على وفقه، فهو حجة باتفاق القائسين. وذُكر عن أبي زيد أنه لا يقبل إلا المؤثر، ولكن ذكر أمثلةً تدل على أنه قَبِل الملائم وسمَّاه مؤثراً[٢]. [وما][٣] أقل ما يصادف المناسب الغريب، فإنه إذا تحققت المناسبة، لم تنفك عن مداناةٍ ومقاربة، وهو المعبَّر عنه بالملاءمة. وسنذكر أمثلة كثيرة نبين بها اعتماد العلماء على المناسبة [التي][٤] لا ترجع إلى أصل معين. إن شاء الله تعالى.

قال الإمام: (**مسألة: الرجعية محرمة الوطء عند الشافعي**) إلى قوله (**[سراً بديعاً يتخذه الناظر معتبراً في أمثاله]**[٥]). قال الشيخ: [لما][٦] ذكر الإمام مسألة

التعليق

(١) في أ، ت: ملائماً وغريباً.
(٢) انظر: (١٢٧/٣) من الجزء الثالث.
(٣) في ت: وأما.
(٤) في ت: الذي.
(٥) ما بين [ ] ساقط من ت وفيها: بما تثبت به علل الأصول. وهذا وجه الكلام. وانظر النص في البرهان (١١٢٢/٢س: ١٠ - ص: ١١٢٦س: ٢).
(٦) في ت: أما.

حنيفة رضي الله عنهما. ومعتمد الشافعي أنها متربصة في تبرئة الرحم،[وتسليط][١] الزوج على شغل رحمها في الزمان الذي تؤمر به بالتبرئة متناقض.

وهذا معقول، فإن المرأة لو تربصت قبل الطلاق، [واعتزلها][٢] الزوج، لم تعتد بما جاءت به عدة، فلو كانت تحل قبل [الطلاق][٣] وبعده، لما كان لاختصاص الاعتداد لما بعد الطلاق معنى. ولم يطلب الشافعي بهذا المعنى أصلا. وما ذكره قريب من القواعد، فإنه كلام منشؤه من فقه العدة، ثم عضده بما قبل الطلاق.

وقال بعض أصحابه: نقيس الرجعية على البائنة في العدة. ويتسع الآن القول في إثبات الحكم بالعلتين ونفي ذلك. والغرض يتبيين بفرض أسئلة وأجوبة عنها.

فإذا قلنا: معتدة، فتكون (١١٤/ب) محرمة كالمعتدة البائنة. فيقول [المعترض][٤]: المعنى في تحريمها أنها بائنة، وهذا المعنى يستقل باقتضاء الحكم، ولا خلاف أن البينونة علة في اقتضاء التحريم، فليقع الاكتفاء بها. وربما [أكد][٥] السائل كلامه بأن قياس الرجعية على البائنة بمثابة قياس البالغة على الصغيرة، بجامع الأنوثة.

الشرح

الرجعية، ممثلا بها صحة التمسك بالمعاني التي لا أصول لها، نازعه المنازع،

التعليق

[١] في خ: أو تسليط.

[٢] في خ: واعتراها.

[٣] ساقطة من خ.

[٤] ساقطة من خ.

[٥] في خ: وكد.

فإذا قال القائل: أنثى فلتلحق بالصغيرة، كان ذلك مردودا، فإن الصغر بمجرده يستقل نافيا للاستقلال، فلا أثر للأنوثة. وقد قدمنا ذلك في العلة المركبة. وهذا القول يلتحق بقول القائل: مس، فصار كما لو مس وبال. وقد أجاب عن ذلك الأولون، فقالوا: لسنا ننكر كون البينونة علة، ولكن العدة علة أخرى، وليس بين العلتين تعارض، إذ ليس بين حكميهما تناقض. ولا يمتنع ارتباط الحكم الواحد بعلتين.

وأما القياس على الأنثى الصغيرة، فهو في صوره كقياس الرجعية على البائنة، ولكن الأنوثة ليست مخيلة، والمستدل بتلك الصورة طارد، فكان بطلان العلة لذلك. وكذلك سبيل القياس على ما لو مس وبال.

فإن قيل: قد قدمتم أن الحكم لا يعلل بعلتين. فلم سوغتموه الآن؟ قلنا: حاصل كلامنا فيما مضى آيل إلى أن ذلك غير ممتنع من طريق النظر، فإن العلل الشرعية أمارات، ولا يمتنع انتصاب أمارات على حكم واحد، كما لا يمتنع ازدحام أدلة عقلية على مدلول واحد، وإنما كان يمتنع تقدير ذلك أن لو كانت الأمارات موجبات، (١١٥/أ) كالعلل العقلية عند مثبتيها، فإنها موجبة معلولاتها، فيمتنع على هذا التقدير ثبوت موجبين لموجب واحد، مع الاستقلال بأحدهما،

الشرح

وزعم أن تحريم الرجعية يعتمد على معنى راجع إلى أصل، فيكون من أبواب القياس، لا من أبواب الاستدلال المرسل، فألحقه بالمعتدة البائن، ويجعل (١٥٧/أ) الاعتداد علة، ويجعل البائن محلا، ويلحق الرجعية به، فينتظم القياس من أصل وفرع وجامع وحكم. فإن قيل له: البينونة علة، [قال][(١)]: لا

التعليق

(١) في ت: قيل.

[وينجر][١] القول إلى سقوط فائدة إحدى العلتين. وهذا لا يتحقق في العلامات. ولكن مع هذا قلنا: هذا الذي لا يمتنع في مسلك النظر لم يتفق وقوعه، ثم أوردنا صورا يتعلق بها في ظاهر الأمر حكم بعلل، [وأوردنا][٢] أنها أحكام تعلل بعلل. وإنما يتخيلها الناظر حكما واحدا لضيق المحل عن الوفاء بأعدادها عند ازدحامها. وقد سبق في هذا قول مقنع تام.

والغرض من تجديد العهد به أن القايس على البائنة [يستدل بأن][٣] يقول: اجتمع في البائنة المعتدة علتان وتحريمان: أحد التحريمين تحريم البينونة وانقطاع النكاح، وهذا لا يختص بالعدة، فإنها لو [أبينت][٤] قبل الدخول من غير عدة، لحرمت. والتحريم الثاني - تحريم التربص، [فهذا][٥] هو المطلوب، وهو المعلل بالعدة، وليس في هذا التقدير إثبات حكم واحد بعلتين، فإن أنكر واحد كون العدة علة، فعلى السابر الجامع أن يثبت ذلك بما يثبت به علل الأصول. فهذا وجه الكلام.

الشرح

يمتنع اجتماع علتين [لحكم][٦] واحد، فيرجع الكلام إلى ما سبق من تعليل الحكم بعلتين، والقول فيه طويل، وقد استقصيناه، فلا معنى لإعادته.

التعليق

[١] في خ: وينجز.

[٢] في هامش خ: وأوضحنا.

[٣] ساقطة من خ.

[٤] في خ: ثبتت.

[٥] في خ: وهذا.

(٦) في ت: بحكم.

ونحن نذكر الآن في هذا الفن سرا بديعا يتخذه الناظر معتبرا في أمثاله.

فإن قال قائل: إنما يستقيم ما ذكرتموه من تجريد النظر إلى العدة بأن تقدروا زوال البينونة وتمحض العدة من غير انقطاع النكاح، ولو كان كذلك، لكان ما تعتقدونه أصلا عين مسألة الخلاف، فإن المعتدة التي ليست بائنة هي (١١٥/ب) الرجعية. وينقدح في هذا السؤال الذي اعتمدناه في ردِّ التركيب، إذ قلنا: المركب يقول: إن كانت ابنة الخمس عشرة كبيرة، فالحكم ممنوع. كذلك إن فرض تجريد العدة عن البينونة، فيكون الحكم ممنوعا عند الخصم. وهذا الذي نحن فيه نوع من التركيب في العلل. ومهما سلم الجامع ثبوت علة أبداها المعترض [في الأصل][١]، سوى ما وقع الجمع به، فيتوجه تقدير المنع على هذا الترتيب الذي ذكرناه.

الشرح

قال الإمام: (فإن قال قائل: إنما يستقيم ما ذكرتموه من تجريد النظر إلى العِدَّة) إلى قوله (ولا [مستند للتعلق](٢) بالعدة في اقتضاء التحريم [إلا الاستدلال](٣)). قال الشيخ: قد قدمنا أنه إذا ذكر الجامع وصفاً مضموما إلى علة الأصل، لا يستقل علة، وعلة الأصل تستقل دونه، كان ذلك باطلا. وقد قدمنا في ذلك أمثلة: منها ـ ما إذا قال الشافعي: أمةٌ كافرةٌ، فوجب أن تكون محرمة، كالأمة المجوسية. وكذلك قوله: مسٌّ، فصار كما لو مس وبال، وبينا

التعليق

[١] ساقطة من خ.

(٢) في ت: يستند التعلق.

(٣) في ت: إلا آل الاستدلال. وانظر النص في البرهان (١١٢٦/٢س: ٣ ـ ص: ١١٢٧س: ١).

وهذا من لطيف الكلام في هذا الباب، فليتنبه الناظر له. وهو يجري في القياس على ما لو مس وبال، [لو][١] كان قوله: مس، مخيلا، فإن رجع الكلام إلى أنه مس، فصار كما لو مس، فلا يستبد التعلق بالعدة في اقتضاء التحريم إلا استدلالا.

فإن قيل: لو قال من يحرم الرجعية: معتدة فشابهت المعتدة عن

الشرح

أن هذا القياس باطل على القطع، فإن علة الأصل غير موجودة في الفرع، والذي في الفرع لم يثبت كونه علة، والنزاع فيه، [فإنْ][٢] قَدَر المستدل على إثبات كونه علة، تعذر عليه أن يشهد الأصل له، فلو ثبت ذلك، لوقع الكلام في أبواب الاستدلال. فكذلك إذا قال: معتدة فحرمت، كالمعتدة البائنة، فإن البينونة مستقلة بالمنع، معتدة كانت أو غير معتدة، وكونها معتدة، هو المتنازع فيه، وهو منضم إلى البينونة المستقلة بإثارة التحريم، [فهو][٣] من قبيل القياس على ما لو مس وبال[٤].

وأما المصير إلى أن هذا ينبني على القول بتجويز تعليل الحكم بعلتين أو امتناع ذلك، فغير صحيح، (١٢٢/أ) وذلك أنه لا يلزم من صحة إحدى العلتين أو فسادها، إبطال حكم الأصل، ولا منعه، ولو منعت البينونة ههنا، أو قُدِّر انتفاؤها، لمنع الحكم، فمن هذه الجهة كان ما يعتقد أصلاً، هو مسألة الخلاف، فيقع الكلام على هذا في أبواب الاستدلال.

قال الإمام: (**فإن [قيل: لو][٥] قال من يُحَرِّم الرجعية: معتدة فشابهت**

التعليق

[١] في خ: أو.

(٢) في أ: وإن.

(٣) في أ: فهذا.

(٤) راجع: (١٩٥/٣) من الجزء الثالث.

(٥) ساقطة من ت.

وطء شبهة طارئ على النكاح، فهل يصلح هذا؟ وهل يستقيم [تقدير عدة الشبهة][١] أصلا؟ قلنا: هذا على اطراده من أحسن فنون الطرد، فإن المعتدة في الأصل مشغولة الرحم بماء محترم لغير الزوج، وفي إقدام الزوج على وطئها اختلاط الماءين، ولا خلاف أن التحريم في الأصل معلل بهذا لا غير.

ومن يريد جمعا، فلا متعلق له إلا اسم المعتدة، فكان طاردا، فإن أخذ [يبدي][٢] [في عدة المعتدة الرجعية][٣] ما ذكرناه استدلالا، من كونها متربصة عن الزوج، لم يتحقق هذا الأصل، فالعلة [الأولى][٤]

الشرح

المعتدة عن وطء شبهة) إلى قوله **([إنْ](٥) عوَّل على العِدَّة، لم يجد أصلا)**(٦).

قال الشيخ: هذا الكلام هو أقرب من الأول، وذلك أنا قد بينا في الأول أن الحكم في الأصل ثابت [العلة، متفقا](٧) عليها، وهي البينونة، والاعتداد لا أثر له في الانضمام، فوقع ذلك في باب القياس، على ما لو مس وبال، [فعدل](٨) الخصم إلى هذا السؤال، وهو قوله: معتدة فكانت محرمة، كالمعتدة عن وطء شبهة طارئ على النكاح، إذ العلة في الأصل متحدة، وهي كونها معتدة، ويرى أن كونها عن وطء شبهة، لا أثر له في التحريم، وإنما ذكر ذلك

التعليق

[١] في خ: تقديره عند الشبهة.

[٢] في خ: بيدي.

[٣] ما بين [ ] ساقط من خ.

[٤] ساقطة من خ.

(٥) ساقطة من أ.

(٦) انظر البرهان (٢/١١٢٧س: ٢ ـ ص: ١١٢٨س: ٢).

(٧) في ت: لعلة متفق.

(٨) في أ: فقد.

فيها [إخالة][١] ربط حكم أو حكمين متماثلين بعلتين، وهذه العلة إن ردت إلى طالب [الإخالة][٢]، (١١٦/أ) فالأمة مجمعة على أن الفرع والأصل غير مجتمعين في المعنى المقتضي، فلا يبقى الاجتماع إلا في نعت واسم.

والذي يحقق ذلك أن العدة عن الغير تمنع ابتداء النكاح [لغير][٣] من عنه العدة، ولو كانت العدة من الزوج، ولم تقع الحرمة الكبرى، لما امتنع على الزوج النكاح، فاستبان أن محرم الرجعية إن عول على العدة، لم يجد أصلا.

الشرح

محلا محضا، [كذكر][٤] الخمر (١٥٧/ب) عند إلحاق النبيذ بها. هذا مراد الجامع من هذا القياس.

[وقوله][٥]: هذا مطرد، ولكنه طردي[٦]، فنقول: قوله قبل هذا: والعلة الأولى فيها إخالة ربط حكم أو حكمين متماثلين بعلتين[٧]، قصد بذلك اختلاف الأصوليين في التعبير عن علة الأصل وحكمه، هل يقال: علة الأصل موجودة في الفرع أو مثلها؟ وكذلك، هل الثابت في الفرع حكم الأصل أو مثله[٨]؟ والمقصود واحد، والعبارة مختلفة، وليس الثابت في الفرع عين علة

التعليق

[١] في خ: إحالة.
[٢] في خ: الاحالة.
[٣] في خ: لغيره.
(٤) في أ: كذلك.
(٥) في ت: ثم قال.
(٦) في ت زيادة: إلى قوله فقه علة الأصل مفقود في الفرع قطعا. والنص بمعناه في البرهان (١١٢٧/٢).
(٧) انظر البرهان (١١٢٧/٢س: ١٠، ١١).
(٨) راجع: (٣٨٣/٣، ٤٥٩) من الجزء الثالث.

فإن قيل: فما رأيكم في استعمال ذلك استدلالا؟ قلنا: هو الآن يتعلق بفن من الفقه، ولكن إذا انتهى الكلام إليه نأتي فيه بما يليق بهذه المحال، [ونقول][١]: إن تمسك المحرِّم بمناقضة التربص المستدعي البراءة للوطء الشاغل، فلست أرى هذا المعنى واقعا، من جهة أن الوطء عند الخصم - لو جرى - لانقطعت العدة، وإنما الممتنع اجتماع العدة والتشاغل بالوطء على مذهب من يبيح الرجعية، بل هو رجعة عنده. ثم الرجعة والعدة عنده لا يجتمعان، ولكن [طريان][٢] الرجعة يتضمن انقطاع العدة، فليكن الوطء كذلك.

الشرح

الأصل ولا مثلها. والذي يحقق ذلك، أن العِدَّة عن الغير تمنع ابتداء النكاح لغير من منه العِدَّة، ولو كانت العدة من ماء الزوج، ولم تقع البينونة الكبرى، لما امتنع [عن](٣) الزوج النكاح، فدل هذا على اختلاف أحكام العِدد وآثارها، وإن شملها اسم واحد. [فإذا](٤) اعتمد على اسم العلة، كان [طارداً](٥)، وإن التفت إلى الفرع، لم يجد أصلا.

قال الإمام: (**فإن قيل: فما رأيكم في استعمال ذلك استدلالاً**) إلى قوله (**فليكن الوطء كذلك**)(٦). قال الشيخ: هذا الكلام هو عمدة الشافعي(٧) في تحريم الرجعية، فإنه قال: [هي مأمورة](٨) بالتربص لبراءة الرحم، فتسليط

التعليق

[١] في خ: ويقول.
[٢] في خ: جريان.
(٣) في ت: من.
(٤) في أ: وإذا.
(٥) في ت: طردا.
(٦) انظر البرهان (١١٢٨/٢س: ٣ - ١١).
(٧) في ت زيادة: رحمه الله.
(٨) في أ: هو مأمور.

فإن قيل: فما الرأي في قول من يتمسك بالاحتساب بالعدة، [ويقول][1]: لو كانت مستحلة كما كانت، لما احتسبت الأقراء [عدة][2]، كما لو وجدت صورة الأقراء قبل الطلاق؟ قلنا: هذا [أمثل][3] قليلا، وهو في التحقيق تمسك بالعكس، وجواب الخصم عنه [أوضح][4] منه، فإنه يقول: الطلاق في غير الممسوسة ينجِّز البينونة، وهو في الممسوسة يثبت المصير إلى البينونة، وذلك يحصل (١١٦/ب) بالخلو عن العدة، والعدة زمان الجريان إلى البينونة، وهذا لا يتحقق قبل الطلاق، إذ ليس قبله مرد إلى البينونة يتوقع المصير إليها.

الشرح

الزوج على شغل رحمها في الزمان الذي [تؤمر](5) بتبرئة الرحم متناقض. وهذا الذي ذكره قريب من القواعد، إذ ليس في الشريعة الأمر بتحصيل أسباب، ثم [شرعيته مما](6) يبطل أثر تلك الأسباب. إذ يفضي ذلك إلى شرع ما لا فائدة في شرعه. ولكن هذا الكلام يفتقر إلى الإتمام بالاستدلال على بطلان إثبات كون الوطء رجعة، فإذا ثبت ذلك، استقل الكلام وحصل المقصود.

قال الإمام: (**فإن قيل: فما الرأي في قول من يتمسك بالاحتساب بالعِدَّة؟**) إلى قوله (**فهذا وجه الكلام**)(7). قال الشيخ: وجه الاستدلال ما تقرر

التعليق

[١] في خ: ثم يقول.
[٢] في خ: معدة.
[٣] في خ: مثل.
[٤] في خ: لو صح.
(٥) في ت: يؤمر فيه.
(٦) في أ: شرعية ما.
(٧) انظر البرهان (١١٢٨/٢س: ١٢ - ص: ١١٢٩س: ٩).

فالذي أوجب الفصل بين ما قبل الطلاق وبعده في الاعتداد ما ذكرناه. [والتي][١] انقضت عدتها بعد الطلاق، [و][٢] صارت بريئة الرحم، تلتحق بالتي لم تمس أصلا. فهذا وجه الكلام.

الشرح

في الشرع من الربط بين إباحة الوطء، وبين الإعراض عن الأقراء، فإنها لو اعْتُزِلت دهراً طويلاً، لم تكن الأقراء موصلة إلى بينونة، وما ذاك إلا (١٢٢/ب) لأنها مباحة. فلا يجتمع الاحتساب بالأقراء مع إباحة الوطء.

وقول الإمام: هذا أمثل قليلا(٣)، يريد بذلك أنه استدلال بالتلازم، والأصل المعتبر به ما قبل الطلاق، فهو جارٍ على شرط القياس الخالي عن التركيب.

ومعنى قوله: إنه تمسُّكٌ بالعكس، أي لما كانت مباحة، لم [تحتسب](٤)، وإذا [احتسبت](٥)، [فينبغي](٦) ألا تكون مباحة، [وهو](٧) الاستدلال بنفي أحد المتلازمين على انتفاء الآخر.

وقوله: وجواب الخصم (١٥٨/أ) عنه أوضح منه(٨)، يريد إن التربص قبل الطلاق لا يفضي إلى البينونة، فلم يكن للاحتساب بالأقراء معنى، والاعتداد بعد الطلاق في الممسوسة يؤدي إلى البينونة، فكان الفعل بين ما قبل الطلاق وبعده. هذا، وهو كلام واضح في الفرق.

التعليق

[١] في خ: والذي.
[٢] ساقطة من خ.
(٣) المرجع السابق (١١٢٩/٢س: ٢).
(٤) في أ: يحتسب.
(٥) في أ: احتسب.
(٦) في ت: ينبغي.
(٧) في ت: وهذا.
(٨) راجع البرهان (١١٢٩/٢س: ٢).

فإن تعلق المحرِّم بأن الطلاق أوجب المصير إلى البينونة، فليكن هذا محرما، لم يستبد هذا أيضا من جهة أن الزوج إذا علق الطلاق الثلاث بمجيء رأس الشهر، لم تحرم المرأة في الأمد المضروب.

فإن كانت البينونة هي المحرِّمة، فهي منتظرة غير واقعة بعد، وإن كان الطلاق هو المحرِّم، فلم [ينتصب][1] دليلا عليه بعد.

الشرح

قال الإمام: **(فإن تعلق المحرِّم بأن الطلاق أوجب المصير إلى البينونة)** إلى قوله(٢) **(فلم ينصب دليلا عليه بعد)**(٣). قال الشيخ: هذا الكلام صحيح في وضعه، لكن على أصل مالك [رحمه الله](٤)، فإن حِلَّ النكاح لابد أن يكون مطلقا، والتأقيت يبطل النكاح، [ويعتمد](٥) في ذلك على بطلان نكاح المتعة، فإنه باطل، وسبب ذلك أن مقصود النكاح الائتلاف، وحسن الصحبة والعشرة، قال الله [تعالى](٦): ﴿وَمِنْ ءَايَٰتِهِۦٓ أَنْ خَلَقَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَٰجًا لِّتَسْكُنُوٓاْ إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُم مَّوَدَّةً وَرَحْمَةً﴾(٧). وهذا ينتقض بالتأقيت، فأثبت الشرع النكاح مؤبَّداً، والتأبيد يجرُّ جهالة، ولكن هذه الجهالة منطبقة على مقصود العقد. فإذا علَّق الطلاق على أجل، [فإنه](٨) جعل التأقيت ينافي مقصود النكاح. هذا مذهب مالك [رحمه الله](٩)، فيصح أن تحرم المعتدة، بناء على هذا الأصل

التعليق

[١] في خ: ينصب.
(٢) في ت زيادة نقل ما في البرهان.
(٣) انظر البرهان (١١٢٩/٢س: ١٠ ـ ص: ١١٣٠س: ١).
(٤) ساقطة من أ.
(٥) في أ: ويعتد.
(٦) ساقطة من ت.
(٧) الآية (٢١) من سورة الروم.
(٨) في أ: فإن.
(٩) ساقطة من أ.

فإن قيل: لو كانت مستحلة، لما احتيج إلى الرجعة، فللخصم أن يقول: الرجعة تقطع وقوع البينونة، فإنها لو تركت، لصارت إليها.

ولم نذكر هذه المعارضات إلا ليستبين الناظر وجه التمسك بالمعاني التي لا أصول لها، واعتماد المستدل على الإخالة والمناسبة، فالوجه في مسألة الرجعية إذا اعترضت أن تقع البداية بأن الوطء لا يكون رجعة، [وثبت][1] ذلك سهل، كما سبق منا التدرج إليه في «الأساليب».

الشرح

الذي قرره. وأما الشافعي، فلا يتأتَّى له ذلك، لأنه يفرق بين أن يعقد النكاح مؤقتا، وبين أن يرد التوقيت عليه، [فلم](٢) يستقم له تعليل تحريم الرجعية بالمصير إلى البينونة.

قال الإمام: (**[فإن قيل:]**(٣) **فلو كانت مستحلة، لما احتيج إلى الرجعة**) إلى قوله(٤) (**ومسلك مستقيم**)(٥). قال الشيخ: هذا مقصود المثال عند الإمام، وذلك أنها إذا تربصت لتبرئة الرحم، فإذا سُلِّط الزوج على شَغْل رحمها في الزمان الذي تؤمر فيه بتبرئة الرحم، كان ذلك تناقضا بيِّناً، وذلك بعيدٌ عن مقاصد الشريعة الكلية. ولكن يبقى في هذا الكلام تقرير أن الوطء الجاري لا يكون رجعة، والإمام لم يدل على هذا بحال، وهو نكتة المسألة.

وأبو حنيفة يرى أن الوطء الجاري رجعة، فلا يجتمع عنده الشغل مع الاستمرار على التربص. فحرف المسألة لم يتعرض له الإمام بالاستدلال. ووجه

التعليق

[١] في خ: وتثبيت.

(٢) في ت: فلا.

(٣) ساقطة من ت.

(٤) في ت زيادة: فهو معنى قويم، ومسلك مستقيم.

(٥) راجع البرهان (٢/١١٣٠س: ١ - ١٢).

وإذا ثبت ذلك، بنينا عليه تحريم الوطء قائلين: إذا لم يكن الوطء رجعة، لم تنقطع به العدة، فيؤدي إباحة الإقدام عليه إلى الجمع بين دوام التربص لتفريغ الرحم، وبين إباحة شاغلة. (١١٧/أ) وهذا وإن لم يستند إلى أصل، فهو معنى قويم، ومسلك مستقيم.

الشرح

تقرير أن الوطء لا يكون رجعة، أن الفعل المجرد لا خصوصية له في الدلالة بحال، والوطء [صورته](١) لا تستدعي زوجاً. وإذا تقرر أن الطلاق محرَّم، افتقر في حِلِّ الأبضاع إلى سبب يرفع التحريم، وقد ثبتت [الرجعة](٢) مبيحة، وهو أن يقصد الإنسان بقلبه، أو ينطق بلسانه، بِرَدِّ المرأة إلى العصمة. هذه الرجعة المتفق عليها.

[أما إقامة](٣) الفعل المطلق مقام القصد، (١٥٨/ب) أو النظر إلى توقيف [المعنى](٤)، فلا يقتضيه، لما قررناه من عدم اختصاص [التسمية](٥). فثبت بهذا أن الوطء لا يكون رجعة(٦). (١٢٣/أ) هذا هو الصحيح عندنا.

ويتوجه على هذا سؤال يختص بالمذهب، وذلك أن مالكا رحمه الله يرى أن المشتري بالخيار، إذا وطئ الجارية في أيام الخيار، عُدَّ ذلك اختياراً، ولم ينزِّل وطأه [دليلاً](٧) على التحريم بحال(٨)، وإن كان لولا الوطء لم يكن مختاراً. فكذلك ينبغي أن يكون وطء الزوجة في عدة الطلاق الرجعي

التعليق

(١) في ت: بصورته.
(٢) في أ: الرخصة.
(٣) في أ، ت: وإقامة.
(٤) في أ، ت: وأما المعنى.
(٥) في أ: النسبة.
(٦) راجع المسألة في: بداية المجتهد (١٦٣/٣). والمغني (٥٥٩/١٠).
(٧) ساقطة من أ، ت. والسياق يقتضيها.
(٨) راجع المسألة في: المدونة (١٨٠/٤). والشرح الصغير (١٨٨/٤).

[ارتجاعا][1]. ولكن الفرق بينهما أن الرجعة فيها حق لله [ﷻ][2]، وليس للمرأة أن تُسَلِّم نفسها للواطئ تصديقاً له. وبائع السلعة يتعلق الحق له، وإذا مَكَّن المشتري منها، فلا اعتراض عليه فيها. وإذا دار أمر الشرع على تعلق حق العباد، صح التمسك بالفعل الدال من جهة الاعتياد، ولا يقبل من المشتري أنه لم يفعل ذلك اختياراً. ولذلك يتمكن البائع من تصديقه، وإبقاء سلعته له.

وليس كذلك الارتجاع في الزوجة، فلم يجعل الوطء [من الزوج][3] رجعة. وكيف يستدل على قصده، وهو ينكره؟ وليست مسألة النزاع ما إذا قال: [إنني][4] قصدت بالوطء الرجعة، فحِلُّ الوطء يتعلق بقصده، وهو يعلم فقده. هذا بيان تقرير هذا المثال، وهو الذي اشتمل عليه الكتاب. ولنذكر الآن أمثلة يتعلق القول فيها بالاستدلال، وحَكَمَ بها أهل الإجماع.

فمن أمثلة ذلك: اتفاق أصحاب رسول الله ﷺ بحَدِّ شارب الخمر ثمانين، وإطباقهم فيه [على][5] التقدير إما بأربعين أو بثمانين[6]، ومستندهم ذلك الرجوع إلى المصالح، والتمسك بالاستدلالات المرسلة، ولذلك قال علي ﷺ: «من سكر هذى، ومن هذى افترى، فأرى عليه حدُّ المفتري»[7].

ووجه إجراء المسألة على الاستدلال: أن الصحابة ﷺ رأوا الشرع يقيم الأسباب في بعض المواضع مقام المسببات، إذ جعل الإيلاج في أحكامٍ [كالإنزال][8]. وكذلك جعل الحافر في محل العدوان، عند عدمِ مُردٍ يحال

التعليق

(١) في أ: إرجاعا.
(٢) في ت: تعالى.
(٣) ساقطة من أ.
(٤) في ت: إني.
(٥) ساقطة من أ، ت.
(٦) راجع المسألة في: صحيح البخاري (١٩٧/٨). وصحيح مسلم (١٣٣١/٣).
(٧) سبق تخريج الأثر في: (٦٠/٣) هامش: ٦ من الجزء الثالث.
(٨) في ت: الإنزال.

الحكم عليه [كالمردي][1]، وحرَّم الخلوة بالأجنبية، حذراً من الذريعة إلى الفساد. إلى غير ذلك من مسائل الشريعة. ورأوا الشرب ذريعة إلى الافتراء، فأقاموه مقامه في ترتيب الحد عليه. هذا من أوضح الأدلة على صحة [استناد][2] الأحكام إلى المعاني التي لا أصول لها، وهو مقطوع به من الصحابة. وتقرير الدليل بتوجيه أسئلة واعتراضات وأجوبة عنها.

فإن قيل: ليس هذا **(١٥٩/أ)** باستدلال، بل هو قياس، إذ رَدُّوه إلى أصل، وهو الافتراء، ولذلك رتبوا الحكم عليه. قلنا: هذا ليس بصحيح، ولا يتصور القياس على هذا الوجه، إذ القياس يرجع إلى استنباط معنى من أصل موجود في [الفرع][3]. **وصورته** أن يقال: حد القاذف ثمانين، لعلة كذا، وهذه العلة موجودة في الشارب، فليضرب ثمانين، والقاذف جلد ثمانين، لأنه افترى، لا لأنه تعاطى سبب الافتراء، فلم يكن هذا قياسا أصلا.

فإن قيل: الشرب سبب لمعاصٍ كثيرة، فمن أي وجهٍ رتَّبوا عليه حكم الافتراء دون غيره؟ قيل: المعصية الخاصة بزوال العقل، انطلاق اللسان **(١٢٣/ب)** بالهذيان[4]. وأما ما يتعلق بالزنا والسرقة والقتل وغيرها من المعاصي، فلا يتوصل إليها إلا بنوع من العقل، وضرب من النظر والفكر.

فإن قيل: فالردة أيضا من هذيان اللسان، والعقل عنها زاجر، فإذا فقد العقل، نطق اللسان، فلأي شيء لم يترتب عليه حدُّ الردة؟ قلنا: لا يترتب عليه لثلاثة أمور:

أحدها: أنَّ السُّكْر لا يكون سبباً في الاعتياد للنطق بالكفر، وإنما ينطق

التعليق

(١) في ت: كالمرمى.

(٢) في ت: إسناد.

(٣) في أ: فرع.

(٤) راجع صحيح مسلم (١٣٣٠/٣). والترمذي - عارضة (٢٢٢/٦). والدارمي (١٧٥/٢). والمغني (٤٩٨/١٢).

غالبا في حال هذيانه بما كان يعتاد النطق به في حال عقله، والألسنة لا تنطق بالكفر، ولا تتسامح به بوجه، ويشهد بذلك أمران:

أحدهما ـ أن السكران إنما ينطق في حال سكره بما اعتاد النطق به قبل ذلك، [فينطق كل إنسان في حال سكره بما كان يألفه][١].

الثاني ـ أن العادة ترشد إلى أن السكران لا يجري على لسانه أمر الردة والكفر بحال، وإنما ينطق بما في نفسه من الشهوة إلى الزنا وغيره من الفواحش.

الثاني: أنَّ حد الردة عظيم، وهو إتلاف النفوس، فلم يتجاسروا عليه، مع إمكان أن يشرع زاجرٌ دونه، وما ثبت للضرورة يقيَّد بقدرها.

الثالث: أن أثر الردة يسقط بالتوبة، وذلك إنما تعرض عليه بعد إفاقته، وهو بعد إفاقته لا يبقى على قوله، [فلو][٢] رُتِّب عليه حَدُّ الردة، لم يُحدَّ بحال. فلهذه الأسباب، لم يترتب عليه حد الردة.

فإن قيل: شرط الاستدلال أن لا يخالف نصاً، وشرب الخمر قد جرى في زمن رسول الله ﷺ، وضُرب الشارب بالجريد والنعال وأطراف الثياب[٣]. فإن كان ما جرى من رسول الله ﷺ [تعزيراً][٤]، فكيف صاروا إلى الحد؟ وإن كان حداً، فكيف عدلوا عنه إلى حدٍّ آخر؟ وكلا الوجهين مخالف للنص.

وهذا السؤال سديد، وقد قال بعض الأصوليين: لم يكن فيه حدٌّ، وإنما جرى ذلك مجرى التعزير[٥]. ولما انتهى الأمر إلى زمان أبي بكر الصديق رضي الله عنه **(١٥٩/ب)** قدَّر ذلك على طريق التعديل بأربعين، ولما انتهى الأمر إلى عمر

التعليق

(١) ما بين [ ] ساقط من أ.

(٢) في ت: لو.

(٣) راجع صحيح البخاري (٦٣/١٢). وصحيح مسلم (١٣٣١/٣).

(٤) في أ: تقريراً.

(٥) راجع المستصفى (٣٦٠/١).

[ﷺ][1]، وتتابع [الناس][2]، أي تتابعوا وكثروا، جمع الصحابة [ﷺ][3] واستشارهم، فقال عليٌّ ما قال. وهذا لعمري ليس انفصالاً عن السؤال، فإن ظاهر هذا أنهم جعلوه حدّاً ينتهي إليه. ولقد بقي في نفس عليٍّ إشكالٌ حتى أنه قال: «أما أنا فلا أقيم الحدَّ على أحدٍ فيموت، فأجد في نفسي منه شيئاً إلا شارب الخمر، فإنه إن مات وَدَيْتُه، فإنه أمرٌ أحدثناه»[4]. أو كلاماً هذا معناه.

فإن قيل: فما وجه الجواب عن السؤال؟ قلنا: الذي [يصح][5] عندنا في ذلك أنهم ﷺ رأوا الواقعة ـ لما كثر شرب الخمر ـ واقعة أخرى ليست الواقعة الأولى بحال، فاجتهدوا في حكمها بعد اعتقاد الابتداء فيها، فلا يكون في ذلك مناقضةُ نصٍّ أصلاً.

فإن قيل: يلزمكم [على][6] هذا إذا تتابع الناس في الزنا أو في القذف أن تغيِّروا الأحكام، وتلتفتوا إلى الأحوال، واختلاف الأزمان [والمكان][7]، وذلك باطل من دين الأمة بغير إشكال (١٢٤/أ). وعن هذا جوابان:

أحدهما ـ أن التعزير يشعر بالتخفيف، وعدم التضييق، ولذلك رُدَّ الأمر [فيه][8] إلى الأئمة في القيود، وتفاوت المقادير[9]. وأما الحدود فقد ثبتت على كمال التضييق، فلا يلزم من انضمام الكثرة، قيداً مؤثراً في قاعدة التعزير، أن يفعل مثل ذلك في قاعدة الحدود.

التعليق

(١) ساقطة من ت.
(٢) ساقطة من أ.
(٣) ساقطة من ت.
(٤) راجع صحيح البخاري (٦٦/١٢). وصحيح مسلم (١٣٣٢/٣).
(٥) في أ: صح.
(٦) في ت: في.
(٧) في ت: الإمكان.
(٨) ساقطة من أ، ت والسياق يقتضيها.
(٩) راجع المغني (٥٢٣/١٢، ٥٢٤).

الوجه الثاني - أنهم إنما لم يفعلوا ذلك في الحدود، لفقدان الأصول التي يكون إليها الاستناد، وعليها القياس، وقد وجد للشارب أصلٌ، وهو القاذف. ولو قدَّرنا تتابع الناس في القذف، فبأي أصل نلحقه بناء على أنه وسيلة إليه، وسبب فيه؟ وكذلك القول في الزنا والسرقة. وهذه المسألة من أغمض مسائل الشريعة، والسؤال في غاية الغموض، والجواب حسنٌ في الباب.

[مثال](١) **آخر**: قضى الخلفاء الراشدون ﷺ بتضمين الصناع، قال علي ﷺ: «لا يصلح الناس إلا ذلك»(٢). ووجه المصلحة فيه أن الناس لهم حاجة إلى الصناع، وهم يغيبون على الأمتعة في غالب الأحوال، والأغلب عليهم التفريط، وترك الحفظ، فلو لم يثبت تضمينهم مع مسيس الحاجة إلى استعمالهم، لأفضى ذلك إلى أحد أمرين: إما ترك الاستصناع بالكلية، وذلك أمرٌ يشق على الخلق، ويضيق معه الوجود، أو يعملون ولا يضمنون عند دعوى الضياع والهلاك، فتضيع الأموال، ويقلُّ الاحتراز، وتتطرق الجناية، فكانت المصلحة في التضمين(٣). هذا (١٦٠/أ) معنى قول أمير المؤمنين علي ﷺ: «لا يصلح العامة إلا ذلك».

فإن قيل: [في](٤) هذا أيضاً نوع من الفساد، وهو تضمين من عنيناه، [لا](٥) أَتْلَفَ، ولا فرَّط، [فالتضمين](٦) مع الإمكان، نوعٌ من الفساد. [قلنا](٧): قد قررنا ما في ترك التضمين من المفسدة العامة، وفي مقابلتها أيضا

التعليق

(١) في أ، ت: هذا مثال.

(٢) سبق تخريج الأثر قريباً.

(٣) راجع هذا النص في الاعتصام للشاطبي (٣٥٧/٢).

(٤) في ت: وفي.

(٥) في ت: ولا.

(٦) في ت: والتضمين.

(٧) في أ: قيل.

مصلحة [للصانع][1]، فإن وقع التضمين، انتفع أرباب الأموال بالتصوين، وتضرر الصانع، وإذا سقط الضمان، كان الأمر بالعكس. قلنا: قد تقابلت المصلحة والمضرة، ولكن شأن العقلاء إذا وقع التقابل، نظروا إلى التفاوت، ووقوع التلف من الصناع من غير انتساب إلى تفريط [أو عدوان][2] بعيدٌ، والغالب عند فوات الأموال، أنها لا تستند إلى التلف السماوي، بل يرجع إلى صنع العباد، إما على وجه مباشرة الإتلاف، أو على وجهِ التفريط، وقد قال عليه السلام: «لا ضرر ولا [ضرار]»[3].

[هذا][4] مثال للقول بالاستدلال المرسل. والشاهد [لهذه][5] الأصول من حيث الجملة: «نهى رسول الله ﷺ: أن يبيع حاضر لباد». وقال: «دعوا الناس يرزق [الله][6] بعضهم من بعض»[7]. وقوله عليه السلام: «لا تلقَّوا الركبان للبيع حتى يهبط بالسلع الأسواق»[8]. كل ذلك ترجيح للمصلحة العامة على الخاصة. فتضمين الصناع من هذا القبيل.

مثال آخر: اختلف العلماء في الضرب بالتهم، فذهب مالك [رحمة الله عليه][9] إلى جواز السجن في التهم، حتى يستبرئ الأمر[10]، والسجن نوع من

التعليق

(١) في ت: للصناع.
(٢) في أ: وعدوان.
(٣) في ت: إضرار. والحديث أخرجه مالك مرسلا في الموطأ (٢/٧٤٥). في كتاب الأقضية - باب: القضاء في المرفق. والإمام أحمد في المسند (١/٣١٣). وابن ماجه في كتاب الأحكام - باب: من بنى في حقه ما يضر بجاره. الحديث (٢٣٤١). وانظر الاستذكار (٢٢/٢٢١). والمغني (١٤/١٠٢).
(٤) في أ: وهذا.
(٥) في أ: له.
(٦) ساقطة من أ.
(٧) سبق تخريجه في: (٤/١٣٤) من هذا الجزء.
(٨) الهامش السابق.
(٩) ساقطة من ت.
(١٠) راجع المدونة (٦/٢٦٧). والشرح الصغير (٦/٢٣٦).

العذاب، ونصَّ أصحابه على جواز الضرب[1]. وهذا عندنا هو من قبيل تضمين الصناع، فإنه لو لم يثبت الضرب والسجن (١٢٤/ب) بالتهم، لتعذر استخلاص الأموال من السُرَّاق [والغُصَّاب][2]. إذ قد يتعذر إقامة البينة، فكانت المصلحة في التعذيب وسيلة إلى التحصيل بالتعيين [أو الإقرار][3].

فلئن قيل: في هذا فتح بابٍ إلى تعذيب البرآء، وفي الإضراب عنه إبطال استرجاع الأموال. ولكنا نقول: الإضراب عن [التعذيب][4] أشدُّ ضرراً، فإنه لا يُعَذَّب بمجرد الدعوى، بل إذا ظهرت تهمة تحيك في النفس، وتؤثر في القلب. وإذا كان كذلك، فالتعذيب في غالب الأمر لا يصادف البريء، وإن أمكن مصادفته، فيغتفر أمره، كما قررناه في تضمين الصنَّاع.

فإن قيل: ما فائدة الضرب والحبس، وهو لو أقر لم يلتفت إليه؟ قلنا: له فائدتان:

إحداهما ـ أن يعيِّن المتاع، فتشهد عليه البيّنة [فيلزمه][5]، وهذه فائدة ظاهرة.

الثاني ـ (١٦٠/ب) أن غيره ينزجر حتى لا يكثر الإقدام، فتقل هذه الأنواع من الفساد.

وفيه أيضاً **فائدة أخرى**: [وهي][6] أن يُقِر [ثم يستمر][7] على إقراره بعد أمنه، فيؤخذ به. وقد ذهب سحنون[8] إلى أنه يؤخذ بما أقرَّ به في حال

التعليق

(١) راجع المدونة (٦/٢٤٩). والشرح الصغير (٦/٢٣٤). والمغني لابن قدامة (١٢/٥١١).

(٢) في ت: والغاصبين.

(٣) في أ: والإقرار.

(٤) في أ: التعزير.

(٥) في أ، ت: لزمه.

(٦) في ت: هو.

(٧) في ت: ويستمر.

(٨) هو أبو سعيد عبد السلام سحنون بن سعيد بن حبيب التنوخي القيرواني. أصله من=

فصل

فإن قيل: قد أثبتم الاستدلال، ولم تقبلوه على الإرسال، وزعمتم أن المقبول منه ما يلتفت إلى الأصول، ويضاهي معانيها، ولم تأتوا في ذلك بقول ضابط يستبين به المردود من المقبول. قلنا: الوجه في ذلك أن نقول: إذا ثبت حكم متفق عليه في أصل، ثم رام المستنبط إثارة معنى يعتقده مناطا للحكم، [فما الضبط][1] فيما يقبل منه وما يرد؟

الشرح

تعذيبه(٢). وهذا ضعيف، وقد قال الله تعالى: ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِ﴾(٣). نزَّله سحنون على من أكره بطريق غير مشروع(٤). كما إذا أكره على طلاق زوجته، [أو غير](٥) ذلك من الإكراه المحرَّم. والأول عندنا هو الصواب، والإقرار في حال الإكراه كالعدم. وبالله التوفيق.

والقول في تتبع المسائل التي بنيت على المصالح خارج عن الحصر، فليكتف فيه بما ذكرناه.

قال الإمام رحمة الله عليه: (**فصل ـ فإن قيل: قد أثبتم الاستدلال ولم تقبلوه**) إلى قوله (**وجريانه على الاسترسال في الاستصواب [من غير**

التعليق

= تنوخ. أخذ العلم بالقيروان عن مشائخها. ثم رحل إلى مصر فسمع من ابن القاسم. وقرأ عليه «المدونة» وأعاد ترتيبها. وسمع كذلك ابن وهب وأشهب وغيرهما. تولى القضاء بالقيروان. من تآليفه: «المدونة» المذكورة. والمشهورة لدى الفقهاء. توفي سنة (٢٤٠) هـ. راجع ترجمته في الديباج: ١٦٠. وشجرة النور: ٦٩.

[١] في خ: بالضبط.

(٢) راجع المدونة (٦/٢٩٣). والشرح الصغير (٦/٢١٢).

(٣) من الآية (٢٥٦) من سورة البقرة.

(٤) راجع حاشية الصاوى على الشرح الصغير (٦/٢١٣). والمغني (١٢/٢٩١).

(٥) في أ: وغير.

فليقل المستدل: كل معنى لو ربط به حكم متفق عليه في أصل، [لجرى][١] [واستد][٢].

فإذا اعتبره المستدل عليه من غير إسناد إلى أصل، كان مقبولاً؛ إذ المعنى الذي يبديه المستنبط، لا يشترط [فيه][٣] أن [يسنده][٤] إلى معنى وفاقي مماثل له، ولكن يكفي أن يناسب، ويسلم على السبر، ويثبت ببعض الطرق المذكورة في إثبات العلل؛ فكل علة إذاً لا يشترط في ثبوتها أن تعهد ثابتة بعينها قبل أن يرى المستنبط مثلها في غير

الشرح

اقتصاد](٥)). قال الشيخ: هذا الذي ذكره الإمام هو عين الاسترسال في الاستصواب، وذلك أنه حدَّ [الاستدلال](٦) المقبول بأنه: كل معنى لو ربط به حكم، لجرى واستد(٧)، أي ناسب ولم ينتقض. فإذا استعمله استدلالاً [صح](٨).

وقوله: فإن الحكم إذا ربط بمعنى، ردَّه إلى أصل، فهو صحيح، وليس التمسك بصورة الأصل، ولا بحصول الوفاق عليه. وأما التمسك بالمعنى، وقد [ضَبَطَ](٩) هو فيما سلف بيان المعنى الذي يصلح الاعتماد عليه في تعليل الأصول الثابتة الأحكام، فقال: ومن الطرق الدالة على إثبات علل الأصول،

التعليق

[١] في خ: يجري.
[٢] في خ: فاستد.
[٣] في خ والمطبوع: فيها.
[٤] في خ: يستند.
(٥) ساقطة من ت. وانظر النص في البرهان (٢/١١٣٠س: أخير - ص: ١١٣٢س: ٩).
(٦) في أ، ت: الاسترسال.
(٧) المرجع السابق (٢/١١٣١س: ٦، ٧).
(٨) في أ: صلح.
(٩) في أ: ضبطه.

محل الاستنباط، فكل مستنبط في أصل فمتعلقه معنى، وهو في حكم المستدل به، وليس التعلق بحكم الأصل ولا بحصول الوفاق عليه.

وإن قربنا العبارة، قلنا: ليعتقد المستدل صورة مختلفاً فيها، متفقاً على حكمها، [وليَر][١] رأيه في استنباط معناه، وإن كان لا يستد فكره (١١٧/ب) إلا بمستند.

وبالجملة لا يحدث الناظر الموفق مسلكاً، إلا وبينه وبين ما تمهد في الزمن الماضي من السلف الصالح مداناة.

الشرح

التمسك بإخالتها ومناسبتها [الحكم][٢]. وعبَّر الأستاذ عنه في تصانيفه بالاطراد والجريان، وعنى بالاطراد: السلامة عن المبطلات[٣]. وإذا كان مجرد المعنى المناسب السالم عن المناقضة، [يصح][٤] تعليل الحكم [الثابت][٥] به، صح أن يرتب عليه الحكم ابتداء[٦]. وهذا عين الاسترسال في الاستصواب. وزاده تقريرا بقوله: فليقدِّر الناظر مسألة مختلفاً فيها متفقاً عليها، فالمعنى الذي يصح تعليل الحكم الثابت [به][٧]، صح أن يرتب الحكم عليه ابتداء. وهذا هو صريح

التعليق

[١] في خ: وليس.

(٢) ساقطة من أ.

(٣) راجع البرهان (٢/٨٠٢).

(٤) في أ: فيصح.

(٥) ساقطة من ت.

(٦) قال المقترح مناقشا أيضا: «إن الإمام ممن يقول بالمناسب الغريب، فلا يصح منه الكلام، فإن الغريب إذا استنبط من أصل وسلِم على السبر، كان معمولاً به، وصح أن يكون مناطاً، ومع ذلك لو وجد في محل مختلف فيه، فإنه يعمل به، لأنه لم يوجد فيه التقريب المشترط في المرسل. فقد انتقض هذا الضبط. وإن كان لا يقول بالمناسب الغريب، فيصح له الضابط كما ترى». راجع النكت على البرهان (٧٢/أ).

(٧) ساقطة من ت.

والذي ننكره من مالك ﷺ [تركه][١] رعاية ذلك، وجريانه على [الاسترسال][٢] في الاستصواب من غير [اقتصاد][٣]. ونحن نضرب في ذلك مثالاً، ثم نذكر بحسبه لمالك مذهباً.

الشرح

الاسترسال في الاستصواب، فلم يبق بين هذا المذهب ومذهب مالك فرق، إلا أن يضاف إلى مالك أنه يتبع المعاني المرسلة، وإن كانت مناقضة لقواعد الشريعة، ونعوذ بالله أن يكون هذا مذهباً لأحد.

قال الإمام رحمه الله: (**ونحن [نضرب]**(٤) **في ذلك مثالاً ثم نذكر بحسبه لمالك**) إلى قوله (١٢٥/أ) (**«أنا أقتل ثلث الأمة استبقاء لثلثيها»**)(٥). قال الشيخ: هذا الذي ذكره الإمام ظاهر الفساد، وذلك أنه (١٦١/أ) ألزم القول بالاستدلال على خلاف الإجماع، **وذلك**(٦) أن الأعضاء إنما أباح الشرع إيلامها في القصاص دون التعزير. وإذا كانت الأعضاء مصانة عن التعزير بالتوقيف، فكيف يصح أن يلزم إتلافها في التعزير على القول بالاستدلال؟

الوجه الثاني: أنه يعترف بأنه لو فعل ذلك، لكان على خلاف الإجماع، فكيف يلزم خصمه الذي يشترط في القول بالاستدلال [ألا](٧) يخالف أصلا من أصول الشريعة؟ وأي شيء أعظم في الفساد من اتباع مصلحة تفضي إلى خرق الإجماع؟ فهذا الإلزام بعيدٌ عن الصواب.

التعليق

[١] ساقطة من خ.
[٢] في المطبوع: الاستدلال.
[٣] في المطبوع: اقتصار.
(٤) في أ: نذكر.
(٥) انظر البرهان (١١٣٢/٢س: ١٠ - ص: ١١٣٣س: ٣).
(٦) هذا وجه.
(٧) في أ: أن لا.

فلو قدر وقوع واقعة حسبت نادرة، لا عهد بمثلها، فلو رأى ذو نظر جدع الأنف، أو [اصطلام][١] الشفة، وأبدى رأياً لا تنكره العقول، صائراً إلى أن العقوبات مشروعة لحسم الفواحش، وهذه العقوبة لائقة بهذه النادرة، فمثل هذا مردود. ومالك رضي الله عنه التزم مثل هذا في تجويزه لأهل الإيالات القتل في التهم العظيمة، حتى نقل عنه الثقات أنه قال: «أنا أقتل ثلث الأمة لاستبقاء ثلثيها».

الشرح

وأما قوله: إن مالكاً [رحمه الله][(٢)] التزم مثل هذا، حيث جوَّز لأهل الإيالة القتل في التهم العظيمة. وهذا الذي ذكره عن مالك، لم يقف عليه، ولا يعترف به أصحابه، وإن قال ذلك، فله وجهٌ ممكنٌ من الصواب، وذلك إذا كثر أهل الفساد، واستولوا على العباد والبلاد، وخرجوا على أهل الحق، ودعوا إلى الباطل، فإنهم يقاتلون ليرجعوا، فإن استمروا، ولم يقدر على دفع شرهم إلا بقتلهم قتلوا. سئل عمر بن عبد العزيز[(٣)] [رحمه الله][(٤)] عن القدرية، قال: «أرى أن يُدْعَوا إلى السنة والجماعة، فإنْ أَبَوْا قتلوا»[(٥)]. قال مالك [رحمه الله][(٦)]: «وهو رأيي فيهم»[(٧)]. وقد قاتل الأئمة في أزمنة الفتنة، دفعاً للفساد،

التعليق

[١] في خ: طلام.

(٢) ساقطة من أ.

(٣) هو عمر بن عبد العزيز بن مروان بن الحكم، الأموي القرشي، أبو حفص، الخليفة العادل، أمه أم عاصم بنت عاصم بن عمر بن الخطاب. هدأت القلاقل في أيامه. ومنها سب الإمام علي رضي الله عنه. ومدة خلافته سنتان ونصف. توفي بالشام سنة (١٠١)هـ. ولابن الجوزي كتاب في سيرته. وانظر صفة الصفوة (١١٣/٢). وسير أعلام النبلاء (١١٤/٥). وتهذيب التهذيب (٤٧٥/٧).

(٤) ساقطة من أ.

(٥) حكاه عنه مالك في الموطأ برقم (٩٠٠). وانظر الاستذكار (١٠٢/٢٦).

(٦) ساقطة من أ.

(٧) انظر المرجعين السابقين.

فإن قيل: فبم تردون ما ذكره؟ قلنا: تبين من نظر الصحابة ﷺ في مائة سنة، ومن نظر أئمة التابعين أن ما قال مالك ﷺ، وما [استشهدنا به][١] لا يحكم به، ونحن نعلم أن الأمد الطويل لا يخلو جريان ما يقتضي مثل ما يعتقده مالك، ثم لم يجر. وشذت واقعة في العقوبات، واضطرب فيها رأي الصحابة، وهي حد الشارب؛ فجرى فيه واشتهر، ولم يستجيزوا الاستجراء على تقدير زيادة فيه؛ إلا بعد أن يثبتوا أنه لم يكن مقدَّرا في زمن رسول الله ﷺ، (١١٨/أ) حتى كأنهم أجروه مجرى التعزيرات، قال علي ﷺ: «أما أنا [لا][٢] [أقتل][٣] في حدٍّ [وأجد][٤] في نفسي [شيئاً][٥] إلا حد الشارب؛ فإنه شيء رأيناه بعد

الشرح

وإحياءً للخلق، فلا يستبشع ذلك بحال. وأما قتل من لا يستحق القتل، فمعاذ الله أن يقول ذلك أحد(٦).

قال الإمام: **(فإن قيل: فبم تردُّون ما ذكرتموه)** إلى قوله **(وهذا تنبيهٌ على ما نريده)**(٧). قال الشيخ: هذا الذي ذكره عن مالك من الطراز الأول، وهو أنه نسب إليه القول بمصالح حائدةٍ عن الشريعة، مصادمةٍ لأصولها، وهذا لا يقوله أحد، وقد بينا أنه لا فرق بين ما اختاره الشافعي، وبين ما نسبه إلى مالك

التعليق

[١] في خ: استشهد أنه.
[٢] ساقطة من خ.
[٣] في خ: أقبل.
[٤] في خ: واحد.
[٥] ساقطة من خ.
(٦) راجع التعليق الحاوي لبعض البحوث على شرح الصاوي للشيخ محمد بن إبراهيم المبارك (٣٥١/٥ - ٤٠٥).
(٧) راجع البرهان (١١٣٣/٢س: ٤ - أخير).

رسول الله ﷺ». فليكن هذا سبيلاً قاطعاً في الرد على مالك رحمه الله، ومن نحا نحوه، وفيه تنبيه على ما نريده.

فصل

فإن قال قائل: ما الاعتراض على الاستدلال؟ قلنا: الاستدلال معنى مخيل قد يتطرق إليه من الاعتراضات ما يتطرق إلى معنى يبديه المستنبط مخيلاً في أصل، غير أن [للمعنى][1] المستند إلى أصل تعلقاً به، فقد يتوجه كلام على الأصل بفرق أو غيره. والاعتراضات على الاستدلال الذي لا يستند إلى أصل تنتحي نحو المعنى فحسب، ويتوجه عليه النقض إن أمكن، والمعارضة، وشرط ثبوته ألا يناقض أصول الأدلة. وأنا أرى الكلام عليه محصورا في أوجه:

أحدها ـ المناقشة في الإخالة والإشعار. والآخر ـ طلب النقض إن كان، والآخر ـ تقديم مقتضى أصل علته. والآخر ـ معارضته بمعنى آخر [يناقضه][2].

الشرح

[رحمة الله عليه](3) على الجملة والتفصيل. وهذه المصالح التي ألزمه القول بها، ردتها الشريعة إجماعاً، فكيف يصح أن ينسب إلى مالك القول بها؟

قال الإمام: (**فصل ـ فإن قال قائل: ما الاعتراض على الاستدلال**) إلى قوله (**هذا يستقصى في كتاب الترجيح، إن شاء الله**)(4). قال الشيخ: هذا الكلام، أعني الاعتراض على الاستدلال واضح، وأما ترجيح المعنى المستند

التعليق

[1] في خ: المعنى.
[2] ساقطة من خ.
(3) ساقطة من أ.
(4) انظر البرهان (٢/١١٣٤س: ١ ـ ص: ١١٣٥س: ٧).

[فهذه][١] مجامع الاعتراضات على الاستدلال. ويفسد من الاعتراضات عليه ما يفسد من الاعتراضات على ما يستند إلى أصل. وقد تمهد فيما تقدم مسلك الصحيح من الاعتراضات والفاسد.

ولا شك أنه لا يتصور استقلال (١١٨/ب) التشبيه بنفسه، فإن التشبيه معناه: تقريب شيء من شيء بما يغلب على الظن من غير [التزام][٢] معنى مخيل. ومن ضرورة ذلك أصل متفق عليه.

فإن قيل: هل يترجح المعنى المستند إلى أصل على المعنى الذي لا أصل له؟ قلنا: هذا نستقصيه في كتاب الترجيح، إن شاء الله تعالى.

فصل ـ في استصحاب الحال

قد قال باستصحاب الحال قائلون، ثم اختلفوا: فذهب بعضهم

الشرح

إلى أصل على آخر، فهذا ينقسم عندنا، فإن كان المعنى المستند إلى أصل في (١٦١/ب) رتبة الاستدلال المرسل، بحيث يجوز الاعتماد عليه، فإن ما يستند إلى أصل، لا شك في كونه مرجحا، لاستوائه معه في القوة، وانفراد المستند إلى أصل بالشهادة. وإن كان المستند إلى أصلٍ غريباً، وهو الذي لا يجوز الاعتماد عليه دون الرد إلى [أصل](٣)، [فهذا موضع اجتهاد، لانفراد أحدهما بالشهادة، وانفراد الآخر بالملاءمة](٤). فهذا محل يرى المجتهد فيه رأيه، ولينظر في كل مسألة نظراً خاصاً.

قال الإمام: (فصل ـ في استصحاب الحال) إلى قوله (مع كثرة الإبل

التعليق

[١] في المطبوع: فهذي.
[٢] في خ: الزام.
(٣) في أ: الأصل.
(٤) ما بين [ ] ساقط من أ.

إلى أنه دليل بنفسه، ولكنه مؤخر عن الأقيسة، وهو آخر متمسك الناظر. وقال قائلون: لا يستقل الاستصحاب دليلا، ولكن يسوغ الترجيح به. والوجه أن نصوره، ثم نؤثر ما هو المختار عندنا فيه.

فإذا ثبت حكم متعلق بدليل، ولم يتبدل مورد الحكم، فليس هذا من مواقع الاستصحاب، فإن الحكم معتضد بدليل، وهو مستدام، فدام الحكم بدوامه.

وقد يقول بعض من لا يحيط بالحقائق: لا يمتنع تقدير نسخ،

الشرح

بعيدٌ، وهذا ليس استصحاباً)[1]. قال الشيخ: معنى قوله: قد قال باستصحاب الحال قائلون، يريد بذلك أن بعض الناس قال به، بناء على أنه دليل، وقال به آخرون، بناء على أنه ترجيح، وآخرون يقولون إنه ليس دليلاً (١٢٥/ب) على إثبات حكم، ولا يصلح لترجيح دليل. ولابد من تفسير لفظ الاستصحاب أولاً، وهو يطلق على أربعة أمور[2]: يصح منها ثلاثة، ويبطل الرابع.

الأول: منها ـ وهو المشهور ـ: دلالة العقل على انتفاء الأحكام السمعية قبل ورود الأنبياء عليهم السلام، فلا تكليف على العقلاء قبل ورود الشرع، وهذا يدرك عقلاً عند قوم، وعُلم سمعاً عند آخرين. وقد قال الله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾[3]. والأمة مجمعة على أنه لا تكليف قبل ورود الأنبياء، وبعد الورود، لا تكليف إلا بعد نصب دليل. وإذا تقرر ذلك، فكل حكم لم ينصب الله للمكلفين دليلا عليه، فهو غير ثابت عليهم، فنحن على ذلك حتى يرد التغيير على ألسنة الأنبياء.

التعليق

(١) انظر البرهان (١١٣٥/٢س: ٨ ـ ص: ١١٣٨س: ٧).

(٢) راجع في تعريف الاستصحاب وإطلاقاته: المستصفى (٢١٨/١). وإحكام الآمدي (١٨١/٣). والبحر المحيط (١٧/٦). وشرح الكوكب المنير (٤٠٣/٤).

(٣) الآية (١٥) من سورة الإسراء.

ولكنه غير محتفل به، والحكم مستصحب إلى نقل ناسخ على ثبت، فليلتحق هذا الفن عند القائل بالاستصحاب. فهذه مناقشة لفظية، فإنه ثبت بالدليل القاطع قيام الدليل إلى يوم نسخه. فإن سمى مسمٍّ هذا استصحابا، لم يناقش في لفظ، وليس مقصود الفصل (١١٩/أ) منه بسبيل.

الشرح

فإذا ورد نبي مثلا، وأوجب خمس صلوات، بقي ما [وراء][١] ذلك على أصل النفي، من غير حاجة إلى تصريح النبي بنفيها، بل علم أنها كانت منتفية، وأن الإيجاب مقتصر على ما سواها، فبقيت [منتفية][٢] على ما كانت عليه. وهذا يخرج الاستصحاب عن أن يكون دليلا شرعيا، فكأن الشرع بالإضافة إلى ما زاد على الخمس لم يرد.

وكذلك إذا أوجب صوم رمضان، بقي صوم شوال على ما كان عليه. وإذا أوجب عبادة في وقت، بقيت الذمة بعد خروج الوقت على البراءة الأصلية. وإذا أوجب على قادر، بقي العاجز على ما كان. فإذاً النظر في الأحكام، إما أن يكون في إثباتها، أو في نفيها.

أما في إثباتها، فالعقل قاصرٌ عندنا عن الدلالة على الإثبات. وإن كان في نفيها، ففيه خلاف. فمن [أحال][٣] تكليف المحال، جعل العقل **(١٦٢/أ)** مستقلا بالنفي، ومن أجازه، لم يحكم بإثبات ولا نفي، إلا مستندا للشرع. وهذا هو الصحيح عندنا، ولكن بعد أن وردت الأنبياء عليهم السلام، وأخبروا الخلق أن الله [تعالى][٤] لا يحكم على العباد إلا إذا نصب لهم دليلا، فإذا فقدوا الأدلة، قطعوا بنفيها عِلْم انتفاء الأحكام.

التعليق

(١) في ت: راد.
(٢) في ت: منفية.
(٣) في ت: حال.
(٤) ساقطة من أ.

فأما إذا ثبت حكم في صورة، ثم تغيرت وحالت، ورام الناظر طرد الحكم الثابت في الصورة الأخرى، فإن لم يكن للصورة الثانية تعلق بالأولى، ولم يكن تغيرها مرتبا على الصورة الأولى، فلا معنى للاستصحاب في مثل ذلك. كالذي يبغي أن يستصحب حكما في صدقة البقر في صدقة الغنم، ولا يترتب أحد الجنسين على الثاني تصورا ولا تقديرا. وهذا بعينه محاولة جمع بدعوى عرية من غير معنى [جامع][1]، ولا وجه في الشبه غالبا على الظن، وهو احتكام مجرد.

الشرح

فإن قيل: [فبأي][2] طريق [يعلم][3] نفي الدليل؟ قلنا: تارة بالنص، كما إذا قال: لم يوح إلي في هذا شيء، وهو كقوله [تعالى][4]: ﴿قُل لَّآ أَجِدُ فِي مَآ أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا﴾[5] الآية[6].

وقد [يعلم][7] ذلك من غير أن يوجد هذا النص، وهو كعلمنا بنفي وجوب صوم شوال، وصلاة سادسة، فإنها لو وجبت، لتواترت، وتوفرت الدواعي على نقلها. وقد يظن انتفاء الدليل، فيظن نفي الحكم، ثم يرجع النظر إلى أنا قلنا: ثبوت العلامة أو نفيها، هل يقطع [بمقتضاها][8]، أو يظن ذلك؟ هذا ينبني على أن كل مجتهد مصيب، أو المصيب واحد؟ وقد تكلمنا على ذلك بما فيه مقنع وبلاغ.

التعليق

[١] في خ: الجمع.
(٢) في أ: وبأي.
(٣) في ت: تعلم.
(٤) ساقطة من ت.
(٥) في ت زيادة: ﴿عَلَىٰ طَاعِمٍ يَطْعَمُهُۥٓ﴾.
(٦) الآية (١٤٥) من سورة الأنعام.
(٧) في ت: تعلم.
(٨) في ت: على مقتضاها.

فأما إذا ترتبت صورة على صورة، فإن تغيرت عليها، فأثبتت في [الخلقة][١] عليها، فعند ذلك يقول قائلون: نستصحب الحكم الثابت في الصورة الأولى، ونجريه في الثانية. وهذا باطل عندنا، غير صالح للاستدلال، ولا للترجيح. فإن الصورتين متغايرتان، وإن أثبتت إحداهما على الأخرى [تصورا][٢] [وخلقة][٣]، فلا معنى لقول القائل:

الشرح

فإن قيل: وما المانع من أن يكون عليه [دليل](٤)، ولم يبلغنا؟ قلنا: قد أجبنا عن هذا بأن الدليل، قد يعلم انتفاؤه، وقد يظن، على حسب ما سبق.

فإن قيل: [أفيقدر](٥) العامي على النفي، بناء على أنه لم يبلغه الدليل؟ قلنا: هذا إنما يكون للمجتهد، المحيط بمآخذ الأدلة، المطلع على الشريعة، فإذا بحث ولم يجد، فقد يقطع وقد يظن.

أما العامي، فليس له أهلية النظر بحال، فهو كالأعمى الذي لا أهلية له للتفتيش (١٢٦/أ) عن الأجسام الخفية في البيت. فهذا لا يتأتى له أن يعلم النفي ولا يظنه، بخلاف من له بصر(٦). هذا أحد الأوجه التي يطلق الاستصحاب عليها، وهو الأشهر، وهذا هو الذي اختلف الناس [فيه](٧)، هل هو دليل الحكم، أو ترجيح، أو خارج عنهما جميعاً؟

الثاني: استصحاب العموم إلى أن يرد تخصيص، واستصحاب النص إلى

التعليق

[١] في المطبوع: الخلفة.

[٢] في خ: قصورا.

[٣] في المطبوع: خلفة.

(٤) ساقطة من ت.

(٥) في أ، ت: فيقدر.

(٦) راجع في تقرير هذا الوجه من الاستصحاب: المستصفى (٢٢١/١).

(٧) ساقطة من ت.

أستصحب الحكم وقد تغير المورد، [وتغاير][١] المحل، فلا يمتنع تغاير الحكمين لذلك. وهذا كقول القائل في استئناف الفريضة عند أبي حنيفة في زكاة الإبل: فقد اطردت فريضة الإبل على نصب معلومة، فينبغي أن يستصحبها وراء المائة والعشرين، حتى لا يوجبها إلا على ذلك القياس. وقد (١١٩/ب) عورضوا بأن فريضة الإبل إذا ثبتت، وجب استصحابها، وذلك [قاضٍ بمنع][٢] العود إلى الشاة. والفريقان

الشرح

أن يرد نسخ، فالعموم حجة إلى قيام المخصصات، والنص حجة إلى قيام النسخ، وليس هذا من قبيل الاستصحاب بحال. فإن الحكم مستند إلى الدليل، لا إلى الاستصحاب(٣).

الثالث: استصحاب حكم دل الشرع على ثبوته ودوامه، كالمِلْك بعد جريان العقد المملَّك ودوامه، وكشغل الذمة عند جريان الإتلاف [أو الالتزام](٤)، فإن هذا وإن لم يكن [حكماً](٥) أصلياً، فهو حكم شرعي، دلَّ الشرع على ثبوته ودوامه، [ولولا دلالة الشرع على دوامه](٦)، لما جاز استصحابه، [فالاستصحاب](٧) ليس بحجة، إلا فيما إذا دل الدليل على دوامه، بشرط عدم [المغيِّر](٨)، (١٦٢/ب) كما دل على البراءة العقلية، وعلى الشغل الشرعي، وعلى الملك الشرعي.

التعليق

[١] في خ: تعين.
[٢] في خ: فاصل يمنع.
(٣) راجع هذا النوع من الاستصحاب في مراجع المسألة: (١٨٠/٤) من هذا الجزء.
(٤) ساقطة من أ.
(٥) ساقطة من أ، ت. وهي في المستصفى.
(٦) ما بين [ ] ساقط من أ. وفي ت: زيادة: كالملك بعد جريان الملك.
(٧) في ت: والاستصحاب.
(٨) في أ: المعنى. وهي غير واضحة في ت.

ذاهلان عن الحقيقة، فلا معنى للاستصحاب من الفئتين. وما قاله أصحابنا أمثل، لاعتضاده بفقه، وهو المعتمد دون الاستصحاب، وذلك أن الشاة أثبتت ابتداء اجتنابا [للتشقيص][1]، مع [أن][2] إيجاب [بعير][3] مجحف بالخمس من الإبل، فالعود إلى الشاة مع كثرة الإبل بعيد. وهذا ليس استصحابا.

الشرح

ومن هذا القبيل: الحكم بتكرر اللزوم والوجوب، إذا تكررت أسبابها، كتكرر شهور رمضان، وأوقات الصلاة، ونفقات الأقارب عند تكرر الحاجات، إذ فُهِم انتصاب هذه المعاني أسباباً، فهذه الأحكام من أدلة الشرع، إما بمجرد العموم عند القائلين به، أو بالعموم وجملةٍ من القرائن عند الجميع، وتلك القرائن تكريرات وتأكيدات، وأمارات عَرَفَت حملةُ الشريعة قصد الشارع إلى نصبها أسباباً، إذا لم يمنع مانع، فلولا دلالة الدليل على كونها أسباباً، لم يجز استصحابها.

فإذاً الاستصحاب عبارة عن التمسك بدليل عقلي عند قوم، أو شرعي عند الجميع، وليس راجعاً إلى عدم العلم بالدليل، بل إلى دليل مع العلم بانتفاء المغيِّر، أو مع ظن انتفاء المغيِّر عند بذل الجهد في البحث والطلب(٤).

والرابع: استصحاب حال الإجماع في محل الخلاف، وهو باطل. **وصورته**: المتيمم إذا رأى الماء في أثناء الصلاة، فقال قائلون: يمضي على صلاته، لأن الإجماع منعقد على صحة الصلاة ودوامها، وطريان وجود الماء، كطريان هبوب الريح، وطلوع الفجر، وسائر الحوادث، فنحن نستصحب دوام

التعليق

[١] في خ، والمطبوع: لتشقيص.
[٢] ساقطة من خ.
[٣] في خ: بغير.
(٤) راجع في تقرير هذا النوع: المستصفى (١/٢٢٢ومابعدها).

الصلاة، إلا أن يدل دليل عل كون رؤية الماء قاطعة. وهذا فاسد، لأنا إنما نستصحب الحكم الذي ثبت دوامه شرعا، [أما][1] [إذا][2] علمنا انتفاء الدليل، فكيف يتصور استصحابه مع العلم بانتفائه؟ والإجماع إن دل على صحة الصلاة عند وجود الماء وعدمه، فمن أبطل عند الوجود، فهو خارق للإجماع، وإن دل على الصحة [عند][3] العدم، فهو عند الوجود لا يدل قطعا، فكيف يستصحب حكمه مع العلم بنفيه[4]؟

فإذا بطل أن يستصحب الإجماع مع نفيه، لزم أن يستدل على دوام الصحة بدليلٍ سوى الإجماع، إما بتوقيف، وإما أن تقاس حالة الوجود على حالة العدم. وهذا يتعلق بفن الفقه، وهو خارج عن فن الأصول. وإنما المقصود أنه لا يصح استصحاب دليل مع العلم بنفيه بحال.

مسألة: [اختلفوا][5] في النافي، هل عليه دليل [أم لا][6]؟ فقال قوم: لا دليل عليه، وقال قوم (١٢٦/ب): لابد من دليل، وفرَّق فريق بين العقليات والسمعيات، وأوجبوا الدليل في العقليات دون السمعيات. والصحيح أن ما ليس بضروري، لا يعرف إلا بدليل، ويستوي في ذلك النفي والإثبات، والسمعيات والعقليات.

التعليق

(١) ساقطة من أ.

(٢) في أ: إذ.

(٣) في ت: بعد.

(٤) حاصله: أن الإجماع كان على الصفة التي كانت قبل محل النزاع، فأما بعدُ، فلا إجماع، لأنه قد وجد الخلاف، ولا إجماع مع الخلاف، لأن الإجماع يضاد الخلاف. فليس هناك إذاً ما يستصحب، لأن الاستصحاب يكون لأمر ثابت، فيستصحب ثبوته، أو منتف، فيستصحب نفيه، فلا يكون الإجماع حجة في الموضع الذي لا إجماع فيه. وانظر هذا التقرير في: المستصفى (٢٢٤/١وما بعدها).

(٥) ساقطة من ت.

(٦) ساقطة من ت.

وتحقيقه أن يقال لمن ادعى النفي: أعلمت ذلك أم لا؟ فإن قال: إنه علمه، قيل له: أضرورة [أم][1] نظراً؟ (١٦٣/أ) فإن ادعى العلم الضروري، لم يطالب بالدليل، ولا بُعْد في أن يعلم النفي ضرورة، فإنا نعلم أنا لسنا على جناح نَسْرٍ، أو على لجة بحر، وأنه ليس بين أيدينا [فيل][2] في الحال. وإن ادعى العلم النظري، طولب بالدليل، فإن ما ليس [بضروري][3]، لا يعرف إلا بدليل. هذا تقرير الدليل، ويتأيد بلزوم إشكالين:

أحدهما ـ سقوط الدليل [عمن][4] ينفي تحريم المحرمات، فيقول مثلا: ليس النبيذ حراما، وكذلك ما سواه من المسائل، وهذا باطل قطعا.

الثاني ـ أنه إذا سقط الدليل عن هؤلاء، لم يعجز المثبت عن التعبير عن مقصود إثباته بالنفي، فيقول بدل قوله: العالم قديم، ليس بحادث، وكذلك ما سواه من العقليات والسمعيات، فيتحقق بذلك لزوم المطالبة بالدليل في النظريات، عقلية كانت أو سمعية، نفيا كان ذلك أو إثباتا[5].

رجع بنا الكلام إلى مسألة الكتاب، ولم ير الإمام الأحكام المستندة إلى الأدلة الثابتة من نص أو عموم راجعة إلى استصحاب الحال، وإن أمكن طريان النسخ أو التخصيص. قال: وإن سمَّى [مُسَمٍّ][6] ذلك استصحاباً، لم يناقش فيه، وليس [هو][7] مقصودنا[8].

التعليق

(١) في أ: أو.
(٢) في المستصفى: نيل.
(٣) في أ: بضرورة. وفي ت: ضروري.
(٤) في أ: عن من.
(٥) راجع المسألة في: المستصفى (٢٣٢/١). والبحر المحيط (٣٢/٦). وشرح الكوكب المنير (٥٢٥/٤).
(٦) في ت: مسمى.
(٧) ساقطة من ت.
(٨) بتصرف من البرهان (١١٣٦/٢س: ٧ ـ أخير).

وأما قوله: إذا ثبت حكمٌ في صورةٍ، ثم تغيرت وحالت، ورام الناظر طرد الحكم الثابت في الصورة الأخرى، فإن لم يكن للصورة الثانية ترتُّبٌ على الأولى، لم يتصور الاستصحاب [فيها. وهذا][1] كما صوَّره فيمن أراد أن يستصحب [صدقة البقر في صدقة الغنم][2]، حتى لا يثبتها إلا على ذلك القياس. وهذا باطل قطعا. لأنه إثبات حكم من غير توقيف ولا قياس مخيل ولا شبه. وهذا باطل من دين الأمة.

أما إذا تغيرت في وصفها، وأثبتت في الخلقة عليها، **فمثاله**: أن الإبل تُزكَّى بالغنم إلى خمس وعشرين، فإذا بلغت خمساً وعشرين زُكِّيت بالإبل، بالنص إلى مائة وعشرين، ثم قال ﷺ بعد المائة والعشرين: «فما زاد ففي كل خمسين حقة، وفي كل أربعين بنت لبون»[3]. قال أبو حنيفة: ترجع إلى الأصل الأول، لأنها زكيت أولاً بالغنم، ثم انقلبت إلى الإبل إلى هذا الحد. [وهو][4] آخر ما ذكره الرسول ﷺ، ويستأنف الأمر بعد ذلك على الحكم الأول[5]. وهذا غلطٌ بيِّنٌ، وكيف يتفق أن يُستصحب حكمٌ ثبت الانتقال عنه، وصار الأمر إلى غيره؟ مع أن الفقه لا يقتضي ذلك، والأصل أن زكاة كل مال منه، وإنما تثبت الشاة اجتناباً للتشقيص[6]، وحذراً من إسقاط الزكاة، مع [أن][7] إيجاب بعيرٍ

التعليق

(١) ما بين [ ] ساقط من أ.

(٢) في أ، ت: صدقة الإبل في صدقة البقر. وانظر المثال في البرهان (١١٣٧/٢س: ١).

(٣) أخرجه البخاري مفرقا في صحيحه (٣١٢/٣، ٣١٤). وأحمد (١١/١). وأبو داود (٢١٤/٢). والنسائي (١٨/٥). وابن ماجه (٥٧٥/١).

(٤) في ت: وهذا.

(٥) راجع: فتح القدير (١٧٤/٢). والمغني (٢١/٤). والاستذكار (١٤٤/٩). وبداية المجتهد (٨٧/٢).

(٦) الشقص: القطعة من الأرض، والطائفة من الشيء، والشقيص: الشريك. راجع الصحاح (١٠٤٣/٣).

(٧) ساقطة من أ.

فإن قيل: من استيقن الطهارة وشك في الحدث، فالحكم استصحاب الطهارة، وكذلك نقيض هذا. وكذلك من تيقن النكاح

الشرح

يجحف بالخمس. فلا وجه (١٦٣/ب) للرد إلى الشاة مع كثرة الإبل.

وأما قول أصحاب الشافعي: إن الفريضة إذا انتقلت (١٢٧/أ) إلى الإبل، وجب استصحابها. فهو أيضا غلط، وهو نظير ما قررناه من استصحاب حال الإجماع في محل الخلاف، إذ كيف يستصحب الحكم في صورة لم يتناولها الدليل؟ وخاصية الاستصحاب [أن][١] يكون الدليل متناولاً للصورة، ثم يمكن أن تسقط دلالته بطريان مغيَّر، فيقال: يستصحب حكم الدليل، ولا يضر احتمال ورود المغير. أما إذا كانت الصورة لا تدخل تحت مقتضى الدليل بحال، فكيف يمكن استصحاب الدليل فيها؟ والاستصحاب [عبارة عن الاستدامة، وإنما يدوم الشيء على حسب ثبوته، وغاية الاستصحاب][٢] الإعراض عن احتمال الانقطاع. فأما أن يصير الدليل دالاً على ما [لم][٣] يدل عليه في ابتدائه فمحال.

[ولاشك][٤] أن النصوص الدالة على اطراد الفريضة في الإبل، لم تتناول [الخمس][٥] الزائدة بعد المائة والعشرين، حتى يستصحب حكم الدليل فيها. نعم، الذي قاله أصحاب الشافعي أقرب إلى فقه الزكاة، لما قررناه. فأما أن يكون من أبواب الاستصحاب فلا.

قال الإمام: (**فإن قيل**: من [تيقن][٦] **الطهارة وشك في الحدث**) إلى قوله

التعليق

(١) في أ: بأن.
(٢) ما بين [ ] ساقط من أ.
(٣) ساقطة من أ.
(٤) في ت: فلاشك.
(٥) في أ: الخمسين.
(٦) في المطبوع: استيقن.

وشك في الطلاق، فالجواب كذلك، فهل هذا الفن مما يلحق باستصحاب الحال [أم لا][١]؟ قلنا: هذا [لباب][٢] الفصل. ونحن نقول فيه: قول الفقيه: يستصحب يقين الطهارة، فيه تجوُّز، فإن اليقين لا يصحب الشك، فليس المعني بقولهم: لا يترك اليقين بالشك، أنهم على يقين مع التردد في الحدث، ولكن المراد به: أن ما تقدم من الطهر يقين، فيبقى [الحكم][٣] ما تيقناه. والقول فيه: إذا طرأ الشك لم يخل المشكوك من ثلاثة أحوال:

الشرح

(**ولكنه أصل ثابت في الشريعة، مدلول عليه بالإجماع**)(٤). قال الشيخ: أما قول الفقهاء: لا [يرفع](٥) اليقين بالشك(٦)، كلام متجوَّزٌ [به](٧)، فإنه يوهم أنهما يتعارضان ويجتمعان في النفس، ثم يغلب أحدهما، فيستمر حكمه، وهذا محال. فإن اليقين يضاد الشك، ولكن مرادهم بذلك: أن الأمر الذي يتبين ثبوته ابتداءً، يدوم حكمه، وإن حصل الشك في دوامه. هذا مرادهم بالإطلاق.

وأما ما ذكره الإمام من [تقسيم](٨) الأحوال، وقوله: لم يخل المشكوك [فيه](٩) من ثلاثة [أحوال](١٠):

التعليق

[١] ساقطة من خ.
[٢] في خ: الباب.
[٣] في خ: حكم.
(٤) انظر البرهان (١١٣٨/٢س: ٨ - ص: ١١٤٠س: ١٠).
(٥) في أ: يدفع.
(٦) راجع في الكلام على هذه القاعدة: الأشباه والنظائر للسيوطي ص: ٥٠. والأشباه والنظائر لابن نجيم ص: ٥٦. وشرح الكوكب المنير (٤٣٩/٤).
(٧) في ت: فيه.
(٨) في أ: تقصيهم.
(٩) ساقطة من ت.
(١٠) في ت: أوجه.

أحدها ـ أن يرتبط بعلامة بيِّنة في محل الظنون. فما كان كذلك، فالاجتهاد هو المتبع، ولا التفات إلى ما تقدم، فإنه يتصدى للمرء شك في بقاء ما سبق، واجتهاده ظاهر في زواله، والاجتهاد مقدم.

فإن ثبتت علامة خفية كالعلامات التي يقع التمسك بها في تمييز (١٢٠/أ) النجس من الطاهر في الأواني والثياب، فإن عارض يقين النجاسة يقين الطهارة، فعلم صاحب [الإناءين][١] أن أحدهما نجس والآخر طاهر، فليس التمسك بيقين الطهارة بأولى من التمسك بيقين النجاسة، فيضطر إلى التمسك بالعلامات وإن خفيت. [وإن لم

الشرح

أحدها ـ أن يرتبط بعلامة بينة في محل الظنون(٢)، فهذا إخراجٌ للصورة عن تحقيقها، فإن الظن يضاد الشك، فكيف يتفق أن يكون مشكوكاً فيه يرتبط بعلامة ظاهرة في محل الظنون؟

[وقوله](٣): فإنه يتصدَّى للمرء شكٌّ في بقاء ما سبق، واجتهاد ظاهر في زواله(٤). هذا عين التناقض، وهو تصريح بما [تجوَّز](٥) الفقهاء بإطلاق لفظه. وإذا ظن الانتقال [عنه](٦)، كيف يبقى معه شك في الدوام؟ هذا محال.

وأما قوله: إذا ثبتت علامة خفية كالعلامات التي يقع التمسك بها في تمييز النجس من الطاهر(٧). هذا أيضا لا يبقى معه شك، لما قررناه من أن الظن

التعليق

[١] في خ: الجزائن.
(٢) راجع البرهان (٢/١١٣٩س: ٤).
(٣) ساقطة من أ.
(٤) راجع البرهان (٢/١١٣٩س: ٦).
(٥) في ت: تجوزه.
(٦) ساقطة من ت.
(٧) راجع البرهان (٢/١١٣٩س: ٨).

يوجد][1] يقين النجاسة، ولكنا تيقنا طهارة، وشككنا في طريان نجاسة، وثبتت علامة خفية، ففي التعلق بها قولان: أحدهما ـ أنها ضعيفة، وإن تناهى المرء في تصورها محاولا إظهار ما وقع في النفس. فليفهم الناظر ما يرد عليه، فالتعلق بالاستصحاب أولى على قول، والتمسك بها أولى على قول.

وإن تقدم يقين، وطرأ شك، وليس لما فيه علامة جلية ولا خفية، فعند ذلك تأسيس الشرع على التعلق بحكم ما تقدم. وهذا نوع من الاستصحاب صحيح، وسببه ارتفاع العلامات، وليس هذا من فنون الأدلة، ولكنه أصل ثابت في الشريعة، مدلول عليه بالإجماع.

الشرح

يضاد الشك، وهو (١٦٤/أ) يضاده، قويا كان أو ضعيفا، فقال فيه: إن عارض يقين الطهارة يقين النجاسة، فعلم صاحب الواقعة أن أحد الإناءين نجس والآخر طاهر، فيضطر إلى التمسك بالأمارة، وإن خفيت، فإن الأمرين يتعارضان. وإن لم توجد النجاسة، ولكن تيقنا الطهارة وشككنا في طريان نجاسة، وثبتت علامة خفية، هذا أيضا من الطراز الأول، فإن العلامة وإن خفيت، إذا حركت الظن، استحال معها بقاء الشك، فالظن بالنجاسة حاصل.

فما كان الصواب في هذا الصنف إلا اتحاد القول بالترتيب على حكم العلامة، إذا مالت النفس بسببها إلى النجاسة.

قال: وإن تقدم يقين وطرأ (١٢٧/ب) شكٌّ، وليس لما فيه الشك علامة [جلية ولا خفية](٢)، فعند ذلك [تأسيس](٣) الشرع على التعلق بحكم ما

التعليق

[١] في خ: وإن توجه.

(٢) في أ: خفية ولا جلية.

(٣) في ت: يأنس.

وإن طرأ مثل ذلك في منازل المجادلات، فأراد [المستدل][1] أن

الشرح

تقدم(٢). هذا القسم هو مقصود المسألة، وما تقدم خارج عن مقصودها، ولهذا قال: فهذا نوع من الاستصحاب صريح، [وسببه](٣) ارتفاع العلامات.

قال: [وليس هذا](٤) من فنون الأدلة(٥). يعني أن الأدلة إما أن تكون قطعية، وإما أن تكون ظنية، وهذا إنما [نحن](٦) على شك في الحال، فكيف يكون هذا من فنون الاستدلال؟

قال: ولأنه أصل ثابت في الشريعة، مدلول عليه بالإجماع(٧). وهذا كلام عجيب، أنكر أن يكون من الأدلة، [ثم](٨) قال: إنه أصل ثابت، مدلول عليه بالإجماع(٩). والأصل: الدليل، اللهم إلا أن يقول ليس هو من الأدلة المعروفة، التي هي: الكتاب والسنة والإجماع والقياس، فيكون لهذا وجه(١٠). وليس هذا ظاهر كلامه، بل يشير إلى أنه لا يتحصَّل منه قطع ولا ظن بحكم.

قال الإمام: (**فإن طرأ مثل ذلك في مثار المجادلات**) إلى قوله (**من اعتبار**

التعليق

[١] في خ: المتمسك.

(٢) راجع البرهان (٢/١١٤٠س: ٦).

(٣) في ت: سنته.

(٤) في ت: وهذا ليس.

(٥) راجع البرهان (١١٤٠س: ٩).

(٦) في ت: تعين.

(٧) راجع البرهان (٢/١١٤٠س: ١٠).

(٨) في أ، ت: و.

(٩) راجع البرهان (٢/١١٤٠س: ٩، ١٠).

(١٠) «وجه بحثها في باب الأدلة المختلف فيها، أنها من جملة قواعد الفقه، وهي تشبه الأدلة، وليست بأدلة، لكن ثبت مضمونها بالدليل، وصارت يقضى بها في جزئياتها، كأنها دليل على ذلك الجزئي، فلما كانت كذلك، ناسب ذكرها في باب الاستدلال». قاله في شرح الكوكب المنير (٤/٤٣٩).

يدعو الخصم إلى موجب الاستصحاب، وكانت الصورة على نحو ما ذكرناها، فذلك [سائغ][1]، والدليل عليه اعتباره بنظائره، بتشبيه أو تقريب معنوي، فليلحق ذلك بأبواب القياس إذاً.

ولا يستمر هذا إلا بسبر، وهو تمام الكلام، ومعناه: أن يدعي أولا انتفاء الدليل عند قيام التردد، ثم لا يتوصل إلى ذلك إلا بتخيل جهات الأدلة، وإبانة انتفائها في محل الكلام، ثم (١٢٠/ب) يستمر بعد هذا ما [يحاوله][2] من اعتبار صورة بصورة.

وبيان ذلك بالمثال: أن المسؤول عن وجوب الأضحية يقول: الأصل براءة الذمة، فلا معنى لشغلها إلا بثبت. وهذا لو اقتصر عليه،

الشرح

صورة بصورة)(٣). قال الشيخ: قوله: [وإذا](٤) طرأ مثل ذلك في مثار المجادلات إلى آخره، شرع للمستدل التمسك به، وجعل فيه أنه يعتبر بنظائره [بتشبيه](٥) أو [قياس](٦) معنوي، فيخرج التمسك بالاستصحاب عن كونه دليلا [مستغنى](٧) به، ويرجع إلى القياس في صحة التمسك به. وما أراه بنى هذا إلا على أصله في: أن نفي الحكم الشرعي حكم شرعي، والحكم الشرعي لا يثبت إلا بدليل شرعي، فافتقر إلى ردِّ الأمر إلى القياس، وإلا فإذا كان هذا أصلاً ثابتًا بنفسه، مدلولاً عليه بالإجماع، فأي حاجة بعد ذلك إلى نظم قياسٍ، واعتبارٍ بالصور؟

قال الإمام: **(وبيان ذلك بالمثال: أن المسؤول عن وجوب الأضحية) إلى**

التعليق

[١] في خ: شائع.

[٢] في خ: نحاوله.

(٣) راجع البرهان (٢/١١٤٠س: ١٠ - ص: ١١٤١).

(٤) في ت: إذا.

(٥) في ت: بنسبته.

(٦) في ت: بقياس.

(٧) في أ: يستغني.

لاستقل كلاما مفيدا مستقيما، وحاصله يئول إلى أنه لم يقم عندي دليل على وجوب الأضحية، وإذا [قسَّم وسبر][١]، وتتبع مواقع تعلقات الخصم بالنقض، استمر له ما ذكرناه في الاستصحاب.

فهذا منتهى الغرض في ذلك، وقد نجز بنجازه القول المقصود في الاستدلال، والحمد لله وحده.

الشرح

قوله **(وقد نجز بنجازه القول المقصود في الاستدلال)**(٢). قال الشيخ: (١٦٤/ب) هذا الكلام الأخير منه يدل على صحة التمسك باستصحاب الحال بعد [البحث والسبر](٣)، من غير حاجة إلى [قياس و](٤) تشبيه. فهذا الكلام مضطرب عندي، والله أعلم.

فإن قيل: [إن](٥) صح التمسك بالأصل السابق عند طريان الشك في انقطاعه، فما وجه قول مالك [رحمه الله](٦) المشهور: إن من تيقن الطهارة وشك في الحدث، وجب عليه الوضوء(٧)؟ فهذا تركٌ لحكم الأصل السابق عند طريان الشك، وأنتم تقولون: إن التمادي على الأصل الأول مجمعٌ عليه. قلنا: نحن نقول كذلك، ولا خلاف فيه بين الناس، وإن اختلف في بعض المسائل، فليس النزاع في هذه [القاعدة](٨)، ولكن سبب الخلاف تقابل الأصول عند بعض العلماء. وهذا بمثابة مسألة الوضوء، فإن الأصل ثبوت الطهارة، ولا

التعليق

[١] في خ: قسم سبر.
(٢) راجع البرهان (١٤١/٢س: ٤ ـ أخير).
(٣) في أ: السبر والبحث.
(٤) ساقطة من أ.
(٥) في أ: فإن.
(٦) ساقطة من أ.
(٧) راجع المدونة (١٣/١).
(٨) في أ: القواعد.

كتاب [التَّرجيح][١]

الترجيح: تغليب بعض الأمارات على بعض في سبيل الظن. ولا [ينكر][٢] القول به على الجملة مذكور. وقَبِلَه منكرو القياس، واستعملوه في الظواهر والأخبار.

وحكى القاضي عن [الملقب بالبصري][٣] [وهو جُعَل][٤] أنه أنكر القول بالترجيح. ولم أر ذلك في شيء من مصنفاته مع بحثي عنها، وسأذكر شيئا ينبه على إمكان ذلك في النقل.

الشرح

يحكم بانتقاضها بمجرد الاحتمال. والأصل ثبوت الصلاة في الذمة، فلا تبرأ الذمة منها بمجرد الشك. وإذا طرأ شك في الحدث، لزم منه الشك في براءة الذمة، على [هذه](٥) الحالة بمثل هذه الصلاة. فهذا هو سبب [الخلاف](٦)، لتقابل الأصلين، لا للنزاع في الأصل السابق الأصولي. [وبالله التوفيق، وهو حسبي ونعم الوكيل](٧).

قال الإمام: (كتاب [الترجيحات](٨) ـ [**الترجيح: تغليب بعض الأمارات (١٢٨/أ) على بعض**) إلى آخر المسألة](٩). قال الشيخ: حدَّ الإمام الترجيح

التعليق

[١] في خ: الترجيحات.
[٢] في خ: ننكر.
[٣] في خ: البصري الملقب.
[٤] ساقطة من خ.
(٥) ساقطة من ت.
(٦) في أ: الاختلاف.
(٧) في ت: والله الموفق للصواب.
(٨) في البرهان: الترجيح.
(٩) ما بين [ ] ساقط من ت. وفيها: إلى قوله: فكيف يجري في القطعيات ترجيح ولا يجري أصله فيه؟ وانظر النص في البرهان (١١٤٢/٢س: ٢ ـ ص: ١١٤٤س: ٥).

والدليل القاطع في الترجيح، إطباق الأولين ومن تبعهم على ترجيح مسلك في الاجتهاد على مسلك. هذا ما درج عليه الأولون قبل اختلاف الآراء، وكانوا ﷺ إذا جلسوا يشتورون، تعلق معظم كلامهم في وجوه الرأي بالترجيح، وما كانوا يشتغلون بالاعتراضات والقوادح وتوجيه [النقوض][١].

الشرح

بأنه: تغليب بعض الأمارات على بعض في [سُبُل](٢) الظن(٣). كلام حسن، ولا يصح أن يحد الترجيح بأنه ترجيح ظن على ظن، فإن ذلك يشعر بحصول الظنين في النفس، ثم [يرجَّح](٤) أحدهما على الآخر، وذلك محال، وهو مصير إلى اجتماع الضدين، ثم المصير إلى الترجيح، وذلك غير معقول.

فإن قيل: هذا يلزمكم، إذا قلتم إنه ترجيح بعض الأمارات على بعض، فهذا يتضمن القضاء باجتماع الأمارتين المتناقضتين، ثم المصير إلى ترجيح إحداهما، فقد وقعتم فيما منه فررتم. قلنا: لو كان الظن يرتبط بالأمارة ارتباطاً لازماً، لكان كذلك، ولكنه قد لا يترتب الظن على الأمارة، بأن [يعارضها](٥) ما في النفس مثلها. وإذا كان كذلك، أمكن تقابل الأمارات على التساوي وعلى التفاوت.

فإذا ثبت معقول الترجيح، عُلِم بهذا أنه لا يتصور في القطعيات، وذلك مُتلقًّى من نفس الحد، فإن لفظ التغليب يشعر بالتفاوت، والعلوم لا تفاوت

التعليق

[١] في خ: التفويض.

(٢) في أ: مسائل.

(٣) راجع في تعريف الترجيح: إحكام الآمدي (٣/٢٥٦). والتعريفات: ٣١. والبحر المحيط (٦/١٣٠). وشرح الكوكب المنير (٤/٦١٦).

(٤) في ت: ترجيح.

(٥) في أ: يعارض.

وهذا أثبت بتواتر النقل في الأخبار والظواهر، وجميع مسالك الأحكام، (١٢١/أ) فوضح أن الترجيح مقطوع به.

واستدل القاضي رحمه الله لمن حكى الخلاف عنه في نفي الترجيح بالبينات في الحكومات، فإنه لا يترجح بينة على بينة بعد

الشرح

فيها[1]. ولفظ الأمارة أيضا يقتضي الدلالة على غير القاطع.

وقولنا: في سُبُل الظن، فهذا الحد من هذه الجهات، يمنع تصور (١٦٥/أ) الترجيحات في القطعيات، ولا يتصور الترجيح في العلم بحال، إذ لا يتصور علم أبين من علم[2].

فإذا ثبت ذلك، فالترجيح مما اجتمعت الأمة عليه، من حيث الجملة، ولا مبالاة بخلاف من شذ. والدليل في الترجيح قاطع منقول تواتراً، والمعنى المفهوم من الشريعة يدل عليه ويرشد إليه، وذلك أن الشرع إذا اكتفى من الخلق في بعض المسائل بغلبات الظنون، فعند اجتماع الأمارات في النفس وتغليب بعضها على بعض، فغلبة الظن حاصلة بثبوت الحكم على وفق الأمارات القوية. وهذا ـ والعلم عند الله ـ مستند أهل الإجماع في المصير إلى الترجيح. وما حكى القاضي من الخلاف عمن حكى الخلاف عنه، فلا سبيل إلى تغليط في النقل.

وما ذكره الإمام تعريض لتغليط العدول، مع كمال المعرفة والبصر، وهذا

التعليق

(١) راجع المستصفى (٢/٣٩٣).

(٢) قال المقترح رحمه الله: «لا شك أن الأصل في الترجيح إجماع الصحابة على العلل. وهذا منقول تواتراً. وهو لا يجري في النصوص، لأنها مفيدة للعلم، والعلوم لا تفاوت فيها، فلا يتصور أن يكون علم أجلى من علم، لأنه لو كان كذلك، للزم أن يكون علم أخفى من علم، وهذا محال. فإن العلم هو الانشراح والثلج، وهو نقيض الخفي». النكت (٧٢/ب).

استقلال كل واحدة لو انفردت، وهذا مردود، فإن في العلماء من يرى ترجيح البينة على البينة، وهو مالك ﷺ وطوائف من علماء السلف. وليس من الإنصاف إلزام مجتهد فيه، على القول في مسألة مسلكها القطع. ثم إن ظن ظان أن لا ترجيح في البينة، ورآها مستندة إلى توقيفات تعبدية، فهذا لا يعارض ما ثبت قطعا تواترا في الترجيح والعمل به. وليس متعلق مثبتي الترجيح تجويزا ظنيا، فينتقض بشيء أو يقاس على شيء.

الشرح

لا سبيل إليه. ومما تمسك به جُعَل[1] من امتناع ترجيح البينات، له وجهٌ سنذكره. والظاهر من كلام الإمام أنه حمل على القاضي أنه بنى النقل عنه [تخريجا][2] واستنباطا، من مصيره إلى نفي الترجيح في البينات. ولهذا [قال][3] القاضي: وليس من الإنصاف إلزام مجتهد فيه على مسألة مدركها القطع[4]. ولئن كان القاضي إنما حكى عنه هذا، إلزاماً على قوله بنفي الترجيح في البينات، وهذا لا يظن بالقاضي[5]، بل الذي يصح عندنا أنه نقل مذهبه صريحاً. وما أتى به من البينات، جاء به استدلالا، والاستدلال بالخيالات في مقابلة الإجماع باطل، على أنا قد قررنا أنه لو لم يصادف [إجماع][6]، لكان قياس الشريعة في الحكم [بغلبات][7] الظنون يقتضي القضاء بالترجيح على ما مرَّ.

التعليق

(١) تقدمت ترجمته في: (٢/٢١٩) من الجزء الثاني
(٢) في أ: ترجيحا.
(٣) ساقطة من ت.
(٤) راجع البرهان (٢/١١٤٣س: ٧).
(٥) في ت زيادة: رحمه الله.
(٦) في ت: إجماعا.
(٧) في ت: تغليبات.

فإذا ثبت أصل الترجيح، فلا سبيل إلى استعماله في مسالك القطع. فإذا أجرى المتكلم في مسلك قطعي صيغة ترجيح، أشعرت بذهوله أو غباوته، وما يفضي إلى القطع لا ترجيح فيه. فإنه ليس بعد العلم بيان ولا ترجيح. وإنما الترجيحات تغليبات لطرق الظنون، ولا معنى لجريانها في القطعيات، فإن المرجح أغلب في الترجيح، وهو مظنون، [والمظنون][1] غير جار في مسلك القطع، فكيف يجري في القطعيات ترجيح ما لا يجري أصله فيها؟

الشرح

وأما ما يمكن أن يكون خيالا لجُعَل، ووجهه التشبيه بين الأمارات والبينات، أن الشرع أثبت الأمارات ورتَّب الأحكام عليها، على تقدير انفراد كل واحدة منها، بدليل الإجماع من أهل الإسلام، مع قطع النظر عن تفاوت الدرجات. وإذا ثبت كون كل واحدة أمارة بدليل قاطع، فلا نظر (١٢٨/ب) بعد ذلك إلى التفاوت، مع القطع بصحة النصب. وقد قال القاضي [رحمه الله](٢) مثل هذا في مسألة، [وهي](٣): أنه إذا تعارض ظاهرٌ من الكتاب بظاهرٍ نقله الآحاد، فقد قال القاضي: إنهما يتعارضان، وإن تفاوتا في طرق النقل(٤). وهذا ترجيح واضح. فإن الظاهرين استويا في الدلالة، وانفرد أحدهما بالقطع بصحة الثبوت، لا وجه لذلك إلا أنهما جميعا استويا في كونهما أمارتين، فلا نظر إلى التفاوت بعد ذلك، كما في البينات.

هذا وجه هذا المذهب، (١٦٥/ب) وهو باطل عندنا، وذلك أنه لا يلزم من كون الشارع نصبه أمارة، على تقدير انفراده إجماعا، أن يكون أمارة على

التعليق

[١] ساقطة من خ.

(٢) ساقطة من أ.

(٣) في أ: وهو.

(٤) حكاه عنه الإمام في البرهان (١١٨٧/٢س: ١٠).

مسألة:

أطلق الأئمة القول بأن المعقولات لا ترجيح فيها، وهذا سديد لا ننكره، ولكنا أوضحنا في الديانات أن العوام (١٢١/ب) لا يكلفون بلوغ الغايات ودرك حقائق العلوم في المعتقدات، وإنما يكلفون

الشرح

تقدير أن يعارضه غيره. إذ المجمع عليه حالة الانفراد. وأما حالة الإجماع، فلا إجماع عليها. فيكون هذا من باب استصحاب حال الإجماع في محل الخلاف. وقد بينا بطلانه.

ومعنى قول الإمام: فكيف يجري في المعقولات ترجيح ما لا يجري أصلها فيه، مع أن المرجح أقوى من الترجيح(١)؟ يريد بذلك أن [للترجيح](٢) قوة في الأمارة، والأمارة أقوى من ترجيحها. وإذا كانت الأمارات لا يتأتَّى التمسك بها في القطعيات، فجهات ترجيحها أولى بالامتناع. وهذا عند الأصوليين يقارب قول أهل العربية: إنه لا يصح أن يكون النعت أوضح من المنعوت(٣). فكذلك لا يصح أن يكون الترجيح أقوى من المرجح بحال. وقد امتنع إجراء [المرجح](٤) في القطعيات.

قال الإمام: (**مسألة: أطلق الأئمة القول: بأن المعقولات لا تجري الترجيحات فيها**) إلى قوله(٥) (**مجرى الظنون في [المظنونات](٦)**). قال الشيخ: الذي ذهب إليه الأئمة حقٌّ، لا خفاء به، ولا يتصور تطرق الترجيح إلى العلم،

التعليق

(١) المرجع السابق (١١٤٤/٢س: ٤).
(٢) في أ: الترجيح.
(٣) راجع أحكام النعت في: شرح ابن عقيل (١٠٦/٢).
(٤) في أ: القياس. وفي ت: المرجع.
(٥) في ت زيادة: فتجري عقائدهم.
(٦) في البرهان: في المظنون وانظر النص في (١١٤٤/٢س: ٦ ـ ص: ١١٤٦س: ٣).

تحصيل عقد متعلق بالمعتقد على ما هو به، مع التصميم، ثم عقدهم لا يحصل في مطرد العادة هجوما وافتتاحا، من غير استناد إلى مسلك من مسالك النظر، وإن كان غير تام.

الشرح

ولا إلى طرقه. أما العلم فهو: معرفة المعلوم على ما هو به[١]. فلا يتصور علم أبين من علم. وقد قررنا ذلك فيما سبق[٢]. ولا يتصور أيضا الترجيح في طرق العلم، فإن طرقهُ قصاراها كلها العلم، [ولا يصح][٣] أن يكون أحد [الطريقين][٤] أشد ارتباطا بالعلم من الآخر، إذ ليس بعد القطع مرتبة يرتقى إليها، فاستحال ـ والأمر كذلك ـ الترجيح في العلم وطرقه.

وأما ما ذهب إليه الإمام من تطرق الترجيح إلى المعتقدات، فهذا عندنا لا يصح أيضا بحال، وإنما يتصور الترجيح على [تقدير][٥] اجتماع الراجح والمرجوح في النفس، ثم القضاء بالتفاوت، وهذا لا يتصور، فإن اعتقاد النقيضين لا يتأتّى [أيضا][٦]، فإن المصمم لا يتصور أن يدرك فرقا بين [تصْمِيمَيْه][٧]، ولو أدرك فرقاً وتفاوتاً، لانحل الاعتقادان جميعا.

أما رجوع الترجيح إلى أسبابها، فلا يتصور ذلك أيضا عندنا، فإنه [من][٨] أدرك تفاوتا بين السببين، [قوة وضعفا][٩]، خرج عن كونه معتقداً،

التعليق

(١) راجع: (٣٧٤/١ ـ ٣٩٧) من الجزء لأول.

(٢) الهامش السابق.

(٣) في ت: ولا يتصور.

(٤) في أ: الطرفين.

(٥) في ت: تقدر.

(٦) في ت: وأيضا.

(٧) في ت: تصميمه.

(٨) في ت: إن.

(٩) في ت: ضعفا وقوة.

وإن كان كذلك، فالترجيحات عندهم في قواعد العقائد قد تجري، فإن عقودهم ليست علوما، ومأخذها كمأخذ الظنون في حق من يعلم أنه ظان. وهذا الذي ذكرناه لا يناقض ما ذكره الأئمة، فإنهم

الشرح

وصار إلى رتبة الظانين. [فالصحيح][1] أن الترجيحات لا تتطرق [إلا][2] إلى الأمارات على الخصوص. ومن العجب ذهاب الإمام إلى هذا، مع كونه يحُدُّ الترجيح بأنه: تغليب بعض الأمارات على بعض في سُبُل الظن. ولو صح ما قال ههنا، لبطل الحد، [فهو][3] دائر بين اختلال الحد، وبين فساد ما ذكر ههنا.

وقول (١٦٦/أ) الإمام[4]: فإنا نكتفي من [العوام][5] بعقود سليمة[6]، لا تبلغ الثلج ومسلك اليقين. وهذه المسألة عظيمة (١٢٩/أ) في الدين، وقد امتنع من ذلك المتكلمون، وأوجبوا معرفة الله تعالى بالأدلة، وتمسكوا بأن مطلق الاعتقاد لا يكتفى به، والواجب لابد أن يكون المكلف متمكنا من معرفته، والاعتقاد لا يتصور أن يعلم المعتقد كونه معتقداً، فكيف يتصور أن يكلف الاعتقاد مع استحالة عدم علمه؟ لاسيما إذا كلف الاعتقاد الصحيح.

قالوا: وهذا بمثابة ما لو كلفه عتق عبد، وهو معين عند الآمر، ولم يعينه للمخاطب، فإن صادفه عتقه، فقد امتثل، [وإن][7] لم يصادفه، [عرَّضه][8] للعقاب. فهذا عندهم من تكليف ما لا يطاق.

التعليق

(١) في أ: والصحيح.
(٢) ساقطة من أ.
(٣) في ت: فهذا.
(٤) في ت: ثم قال الإمام.
(٥) في أ: العامي.
(٦) راجع البرهان (٢/١١٤٥س: ٢).
(٧) في أ: فإن.
(٨) في أ: عرض.

زعموا أن الترجيحات لا وقع لها في مدارك [العلوم][1]. وما ذكروه حق لا نزاع فيه، وإنما يكتفى من [العوام][2] بعقود سليمة ليست علوما، فتجري عقائدهم مجرى الظنون في المظنون.

الشرح

والعجب من الإمام أنه حكم باستحالة التكليف بمثل هذا، ثم صار إلى تحقيق التكليف بالاعتقاد الصحيح، وهو لا يتصور علمه بحال. إلا أن يقول: له طريق ههنا إلى الخروج عن الغرر، بأن يعلم، فيكون على تحقيق من الامتثال. وهذا ضعيف، فإنه يجري مثله فيما إذا أمره بعتق عبد معيَّن عند الطالب، ولم يعيِّنه للمخاطب، وهو ملتبس بعدد من العبيد، يمكن المأمور عتق الجميع، فإن ذلك لا يوجب كون المكلف [متمكناً](3) لقصد المخاطب إليه.

وتمسكوا أيضاً بادعاء الإجماع على وجوب [معرفة الله سبحانه. هذه مستندات المتكلمين في وجوب](4) المعرفة، ومنع الاكتفاء بالاعتقاد. والصحيح عندنا خلاف ذلك. فإن الله تعالى لم يوجب على الخلق المعرفة، بل إما علماً، وإما اعتقاداً صحيحاً. والمسألة سمعية لا عقلية.

والدليل على ذلك [ما نقل](5) على التواتر عن رسول الله ﷺ من الاكتفاء من عوام الخلق بالإقرار بالتوحيد، وتصديق [الرسل](6) من العدد الكثير في الزمن القريب، ومن [النسوان والصبيان، الذين لم يبلغوا الحلم، والإماء والعبيد، ومن](7) ليس من أهل النظر بحال. ونحن من طريق الاعتقاد

التعليق

[١] في هامش خ: العقول.

[٢] في المطبوع: العلوم.

(٣) في أ: ممكناً.

(٤) ما بين [ ] ساقط من ت.

(٥) ساقطة من أ.

(٦) في ت: الرسول.

(٧) مابين [ ] ساقط من أ.

مسألة:

قال الأئمة ﷺ: الترجيحات لا تستعمل في المذاهب من غير نصب أمارات، فإن كل ذي مذهب مدَّع قبل أن يدل، والدعاوى لا تقبل الترجيح، إذ الترجيح في نفسه لا يستقل دليلا، والمذهب لو كفى ترجيحه، لكان الترجيح مستقلا لإثبات المذهب. وما كان كذلك، كان دليلا مستقلا بنفسه. وهذا يتطرق إليه استثناء عندنا، على تفصيل نشير

الشرح

نعلم أنهم لم يحصل لهم ما يستند إلى البراهين، وكيف يتأتّى منهم ذلك وليسوا ممن يحصي النظر، ولا يهتدي إلى طريق الفكر[1]؟ هذا محال من جهة العادات. فالأمر في الحكم الشرعي كما ذكر الإمام، وقد تبين اختيارنا في امتناع الترجيح في الاعتقادات.

قال الإمام: (**مسألة: قال الأئمة ﷺ: الترجيح لا يستعمل في المذاهب**) إلى قوله (**ونحن الآن نرسم ما يترجح به مذهب الإمام المطَّلِبي**)[2]. قال الشيخ: ما ذكره الأئمة من أن الترجيح يجري في الأدلة لا في المذاهب،

التعليق

(١) قال المقترح رحمه الله: «الإمام يشير إلى أن العوام غير مخاطبين بحصول العلم في المعتقدات، بل يكتفى منهم بالتصميم والعقد. فبنى على هذا جريان الترجيح في عقودهم، إذ هي ليست علوما. وهذا غير سديد من جهة أن العامي إذا شرع في الترجيح لابد أن ينحل عقده وتصميمه. لأن من ضرورة الترجيح حضور النقيض بالبال، وإذا حضر النقيض بباله، كان ظانا وليس بمعتقد، وهو كفر لا خفاء به. ولأجل هذا لم يكتف أحدٌ من العامي بحصول غلبة الظن في العقائد، من قال باشتراط العلم، ومن لم يقل به. ولابد من عقدٍ تصميمي. فوضح بذلك عدم جريان الترجيح في المعقولات. والله أعلم». النكت (٧٢/ب وما بعدها). وانظر: (٤٣٨/٢) هامش: ٧ من الجزء الثاني.

(٢) في ت زيادة: الشافعي. وانظر النص في البرهان (١١٤٥/٢س: ٤ ـ ص: ١١٤٦ س: ٤).

إليه الآن، ثم نقرره في كتاب [الفتوى][١]، إن شاء الله تعالى. فليعلم الناظر أن المستفتي لا يتخير في تقليد من شاء من المفتين، ولكن عليه ضرب من النظر (١٢٢/أ) في تخير واحد منهم لمزية يتخيلها، أو يظنها لمن يختاره. وسيأتي ذلك مشروحا في موضعه، إن شاء الله تعالى.

الشرح

صحيح، لأن المذاهب دعوى محضة. وقد قلنا: إن الترجيح: تغليب بعض الأمارات (١٦٦/ب) على بعضٍ في سُبل [الظن](٢). [ونفس](٣) المذاهب دعوى ليست أمارة، فلا دخول لها تحت الحد.

وأيضاً [فإن](٤) الترجيح إنما يثبت نظراً إلى قوةٍ في الدليل، ولو تقدم المذهب على المذهب بمحض الترجيح، لاستقل الترجيح دليلاً(٥). هذا لو قدرنا تصور الترجيح. هذا كلام الأئمة، وهو حق واضح.

فأما ما ذكره الإمام من أن العامي لا يتخير في تقليد من يشاء [من المفتين](٦)، [ولكن عليه](٧) ضرْبٌ من النظر. فهذا مما [اختلف فيه الناس](٨). وهذا الكلام يتعلق بالتقليد والاستفتاء، ولم يورده الإمام في هذا

التعليق

[١] في المطبوع: الفتاوى. والمثبت من هامش خ.

(٢) في أ: النظر.

(٣) في ت: وتعين.

(٤) في ت: إن.

(٥) «ولأن الترجيح عبارة عن زيادة ظن وإشعار، وهذا لا يتصور إلا في الأمارات، لأن الدعوى لا إشعار لها في نفسها، فلا يتصور الترجيح، فإن أثبت أحد دليلاً على أحدِ الدعوى، والأخرى لم يقم عليها دليلا، وسمَّى هذا القدر ترجيحاً، لا يمنع ولا يناقش في هذه التسمية، ولكن ليس بترجيح حقيقة». قاله المقترح في نكته على البرهان (٧٣/أ).

(٦) ساقطة من ت.

(٧) في ت: بل عليه.

(٨) في ت: اختلف الناس فيه.

وإن كان كذلك، فمتعلق المستفتي ترجيح مجرد، وقد ينقدح أن يقال: ما يغلب على ظنه تخصيص واحد من العلماء، فهو دليل مثله، فالقول في هذا يئول إلى عبارة. ونحن الآن نرسم ما يترجح به مذهب الإمام المطلبي الشافعي رضي الله عنه.

الشرح

الكتاب، [ووعدنا به يصنف فيه كتاباً تتمة لهذا المجموع، ولم نظفر به في هذا الكتاب][1]. ولم نعلم هل صنفه أم لا[2]؟ ونحن نذكر ههنا ما تمس الحاجة إليه[3]. وبالله (١٢٩/ب) التوفيق. ويتم الغرض منه برسم مسائل.

مسألة: التقليد: قبول قول الغير بلا حجة[4]. وليس ذلك طريقا للعلم، لا في الفروع ولا في الأصول. وذهبت الحشوية [والتعليمية][5] إلى أن طريق معرفة الحق التقليد، وأن النظر والبحث حرام. ويدل على بطلان مذهبهم مسالك:

الأول: أن صدق المقلَّد لا يعلم ضرورة، بل بدليل، ودليل صدق مدَّعي الرسالة المعجزة، فيما علم صدقه، وصدق من صدَّقه الرسول [ﷺ][6]. وصدق كلام الله تعالى، إما أن يرجع إلى ثبوت كلام النفس على وفق العلم، وإما أن يستند إلى إخبار الرسول [ﷺ][7] عن صدقه، على حسب اختلاف

التعليق

(١) ما بين [ ] ساقط من أ.

(٢) بل ألحقه محقق البرهان بالكتاب عن نسخة وحيدة. راجع البرهان (١٣١٥/٢).

(٣) راجع ص: (٢٠٦) من القسم الدراسي. و: (٣١٧/٣) هامش: ٤ من الجزء الثالث.

(٤) راجع في تعريف التقليد: المستصفى (٣٨٧/٢). وإحكام الآمدي (٢٤٥/٣). والبحر المحيط (٢٧٠/٦). وشرح الكوكب المنير (٥٢٩/٤).

(٥) ساقطة من أ.

(٦) ساقطة من ت.

(٧) في ت: عليه السلام.

المتكلمين في ذلك. وقد قدمنا فيه قولاً مقنعاً[1]. [ويجب][2] على القاضي الحكم بقول العدول، لا على معنى أنه يعتقد صدقهم، بل لأن الله أوجب عليه الحكم عند ظن الصدق. وكذلك المفتي عند رواية خبر الواحد. وكذلك يجب على العامي اتباع المفتي، إذ دل الإجماع على أن فرض العوام ذلك، كذب المفتي أو صدق، أصاب أم أخطأ. فقبول قول المفتي والشاهد، لزم بحجة الإجماع، فهو قبول قولٍ بحجة، فلم يكن تقليداً على ما حددنا به التقليد. فحيث تقوم الحجة، فليس تقليداً. وإذا لم تقم حجة، فيجب القبول، بل بحكمٍ مجرد[3].

الثاني: أن يقال: أتحيلون الخطأ على من قلدتموه أم تجوِّزونه؟ فإن جوَّزتموه، فأنتم شاكُّون في صحة مذهبكم، وإن أحلتموه، فبم عرفتم استحالته؟ أبضرورة أم بنظر؟ أم تقليد ولا ضرورة [ولا دليل][4]؟ فإن قلدتموه في قوله: إن مذهبه حق، فمن أين عرفتم [صدقه في تصديق نفسه، وإن قلدتم فيه غيره، فبم عرفتم][5] صدق المقلَّد الآخر؟ وإن عَوَّلتم على سكون النفس إلى قوله، فبم تفرقون بين سكون أنفسكم (١٦٧/أ)، وسكون نفوس غيركم من الكفار؟ وبم تفرقون بين قول مقلدكم: [إني][6] صادق، وبين قول مخالفيكم؟

المسلك الثالث: أن يقال لهم: هل تعلمون وجوب التقليد أم لا؟ فإن لم تعلموا، فلم قلدتم؟ وإن علمتم، فبضرورة أو نظر أو تقليد؟ ويعود الكلام الأول حرفا حرفا. فإن قيل: عرفنا صحته، لأنه مذهب الأكثرين، فهو أولى بالاتباع.

التعليق

(١) راجع: (٤٦٥/١ - ٤٧٩) من الجزء الأول.
(٢) في أ، ت: ويحق.
(٣) راجع في تقرير هذا المسلك: المستصفى (٣٨٧/٢).
(٤) في ت: ولا بدليل.
(٥) ما بين [ ] ساقط من أ.
(٦) في ت: إلى.

فنقول: بم أنكرتم على من يقول الحق دقيق غامض، لا يدركه إلا الأقلون، ويعجز عنه الأكثرون، لأنه يحتاج إلى شروط [كثيرة][١] من الممارسة والتفرغ للنظر، واتقاد القريحة، والخلو عن الشواغل. ويدل عليه أنه ﷺ كان محقاً، وكان في أول [أمره][٢] منفرداً بدينه عن بقية الخلق. فلو استدلَّ مستدلٌّ على بطلان قوله بانفراده بدينه، هل كان مصيبا في استدلاله؟ وقد قال الله تعالى: ﴿وَإِن تُطِعْ أَكْثَرَ مَن فِي الْأَرْضِ يُضِلُّوكَ عَن سَبِيلِ اللَّهِ﴾[٣]. وقال: ﷺ «بدأ الإسلام غريبا وسيعود غريبا»[٤]. وقال: «وهم يومئذ الأقلون»[٥].

[فإن قيل:][٦] [فقد][٧] قال ﷺ: «عليكم بالسواد الأعظم»[٨]. «ومن سرَّه أن يسكن بحبوحة الجنة، فليلزم الجماعة، وإن الشيطان مع الواحد، وهو من الاثنين أبعد»[٩]. قلنا أوَّلاً: وبم عرفتم صحة هذه الأخبار، وليست متواترة؟ فإن كانت عن تقليد، فبم تنكرون على من يعتقد بطلانها؟ ثم إن صح ذلك، فالمراد بهذه الأخبار: اتباع أهل الإجماع، أو النهي عن الخروج على الأئمة الصالحين، أو الحث على طلب الرفيق في الطريق، وليس (١٣٠/أ) يرجع هذا إلى التقليد. فإن صح أن المراد اتباع الأكثر، فليس هذا تقليداً، بل هو اتباع قولٍ

التعليق

(١) في ت: كبيرة.

(٢) في أ، ت: مرة.

(٣) الآية (١١٦) من سورة الأنعام.

(٤) سبق تخريجه في: (٨٢٢/٢) من الجزء الثاني.

(٥) قال في مجمع الزوائد (٢٧٨/٧) في مثل هذه الزيادة: «رواه أحمد والطبراني في الأوسط. وقال: «أناس صالحون قليل». وفيه ابن لهيعة وفيه ضعف».

(٦) ساقطة من أ.

(٧) في أ: وقد.

(٨) أخرجه ابن ماجه في كتاب الفتن. باب: السواد الأعظم (١٣٠٣/٢). الحديث (٣٩٥٠). وإسناده ضعيف. وراجع تخريج أحاديث اللمع: ٢٦٨.

(٩) سبق تخريجه في: (٨١٠/٢) من الجزء الثاني.

بحجة[1]. وقد تمسكوا بشبهتين:

إحداهما ـ أن الناظر متورط في شبهات، وقد كثر ضلال الناظرين، فترك الخطر وركوب السلامة أولى. قلنا: وقد كثر ضلال المقلدين من أهل الكفر والضلالات، فبم فرقتم بين تقليدكم وتقليد سائر الكفار، حيث قالوا: ﴿إِنَّا وَجَدْنَآ ءَابَآءَنَا عَلَىٰٓ أُمَّةٍ﴾[2]. ثم نقول: إذا وجدت المعرفة، كان التقليد ضدها، فكأنكم أنكرتم النظر حذراً من الوقوع في الجهل، [فاستعجلتم][3] الوقوع فيه حذراً من إفضاء النظر إليه[4].

الشبهة الثانية: تمسكهم بقول الله تعالى: ﴿مَا يُجَٰدِلُ فِىٓ ءَايَٰتِ ٱللَّهِ إِلَّا ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟﴾[5]. نهى عن الجدال في القرآن، والنظر يفتح باب [الجدال][6]. قلنا: نهى عن الجدال في الباطل دون الجدال في الحق، وقد قال الله تعالى: ﴿وَجَٰدِلْهُم بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ﴾[7]. وقال: ﴿وَلَا تُجَٰدِلُوٓا۟ أَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ إِلَّا بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ﴾[8]. وقال حكاية عن (١٦٧/ب) قوم نوح: ﴿قَالُوا۟ يَٰنُوحُ قَدْ جَٰدَلْتَنَا فَأَكْثَرْتَ جِدَٰلَنَا﴾[9]. وقال تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ﴾[10]. وقال: ﴿وَأَن تَقُولُوا۟ عَلَى ٱللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾[11]. وذم الله تعالى قوما بقولهم: ﴿إِنَّا

التعليق

(١) راجع في تقرير هذا المسلك: المستصفى (٢/٣٨٨).
(٢) الآية (٢٣) من سورة الزخرف.
(٣) في ت: واستعجلتم.
(٤) راجع في تقرير هذه الشبهة: المستصفى (٢/٣٨٨).
(٥) الآية (٤) من سورة غافر.
(٦) في أ: الجدل.
(٧) الآية (١٢٥) من سورة النحل.
(٨) الآية (٤٦) من سورة العنكبوت.
(٩) الآية (٣٢) من سورة هود.
(١٠) الآية (٣٦) من سورة الإسراء.
(١١) الآية (٣٣) من سورة الأعراف.

وَجَدْنَآ ءَابَآءَنَا عَلَىٰٓ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰٓ ءَاثَٰرِهِم مُّهْتَدُونَ﴾[1]. وفي آية أخرى: ﴿مُّقْتَدُونَ﴾[2]. وقال الله تعالى: ﴿وَإِنَّ ٱلظَّنَّ لَا يُغْنِى مِنَ ٱلْحَقِّ شَيْـًٔا﴾[3].

[والآيات][4] الدالة على النظر والاعتبار في كتاب الله تعالى كثيرة، كقوله: ﴿أَوَلَمْ يَتَفَكَّرُواْ﴾[5]. ﴿أَوَلَمْ يَنظُرُواْ﴾[6]. ﴿فَٱعْتَبِرُواْ يَٰٓأُوْلِى ٱلْأَبْصَٰرِ﴾[7]. وعظَّم الله شأن العلماء فقال [تعالى][8]: ﴿يَرْفَعِ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مِنكُمْ وَٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْعِلْمَ دَرَجَٰتٍ﴾[9]. وقال ﷺ: «يحمل هذا العلم من كل خَلَفٍ عُدُولُه، ينفون عنه تحريف الغالين، وتأويل الجاهلين، وانتحال المبطلين»[10]. وقال ابن مسعود: «لا تكونن إِمَّعة، قيل: وما الإمعة؟ قال: أن يقول الرجل: أنا مع الناس إن ضلُّوا ضللت، وإن اهتدوا اهتديت، ألا لا يوطنن أحدكم نفسه أن يكفر إن كفر الناس»[11].

التعليق

(١) الآية (٢٢) من سورة الزخرف.

(٢) الآية (٢٣) من سورة الزخرف.

(٣) الآية (٢٨) من سورة النجم.

(٤) في ت: والآي.

(٥) الآية (١٨٤) من سورة الأعراف.

(٦) الآية (١٨٥) من سورة الأعراف.

(٧) الآية (٢) من سورة الحشر.

(٨) ساقطة من ت.

(٩) الآية (١١) من سورة المجادلة.

(١٠) قال في مجمع الزوائد (١٤٠/١): «رواه البزار، وفيه عمرو بن خالد القرشي، كذبه يحيى بن معين وأحمد بن حنبل ونسبه إلى الوضع». وانظر: شرف أصحاب الحديث للخطيب البغدادي ص: ٢٨ ـ ٣٠. ومفتاح دار السعادة لابن قيم الجوزية (١٦٣/١، ١٦٤). والجامع الكبير للسيوطي (٩٩٥/١).

(١١) تفرد بإخراجه الترمذي من حديث حذيفة مرفوعا. قال: قال رسول الله ﷺ: «لا تكونوا إمعة.. » الحديث (٢٠٠٧). من كتاب البر والصلة باب: ما جاء في الإحسان والعفو: (٣٦٤/٤). وضعفه الألباني. في ضعيف سنن الترمذي (٢٢٦).

مسألة: [العامي][١] يجب عليه الاستفتاء واتباع العلماء. وقال قوم من القدرية: يلزمهم النظر في الدليل واتباع الإمام المعصوم. وهذا مخصوص بمسائل الشريعة. وأما ما يتعلق بأصول الدين، فقد نقلوا مذهب المتكلمين في ذلك. وذهب الأستاذ أبو إسحاق إلى إلحاق قواطع السمع بالمعقولات، فأوجب على العوام تحصيل علم كل مسألة، مدركها القطع، وإن كانت فقهية، وهذا [باطل][٢] بمسلكين:

أحدهما - إجماع الصحابة، فإنهم كانوا يفتون العوام ولا يأمرونهم بنيل درجة الاجتهاد، وذلك معلوم على الضرورة تواتراً.

المسلك الثاني - أن العامي بالإجماع يكلف بالأحكام، [وتكليفه][٣] طلب رتبة الاجتهاد محال، وذلك غير ممكن بحال. ولو كلف ذلك، لأفضى إلى خراب العالم، وتلاف الدنيا، وإقبال الخلق بجملتهم على طلب العلم، والإضراب عن أسباب المعاش، وذلك أمر يعلم بطلانه ضرورة.

ثم أنه لو قُدِّر ذلك، فما الحكم عليه قبل نيل درجة (١٣٠/ب) الاجتهاد؟ أليس لله تعالى [عليه][٤] أحكام ثابتة في القلب والجوارح؟ فهل تكون الأحكام ساقطة عنه إلى بلوغ هذه الدرجة؟ سقوطها عنه باطل، فإنها لو كانت ساقطة، لم يجب الطلب، وإن كانت متوجهة، فقد استقرت الأحكام عليه قبل بلوغ هذه [الرتبة][٥]، فيصح ثبوت الأحكام عليه من غير أن يجب تحصيلها.

فإن قيل: فقد رفعتم التقليد، وهذا عين التقليد. قلنا: ليس كذلك، فإنا

التعليق

(١) ساقط من ت.
(٢) ساقط من ت.
(٣) في أ: تكليف.
(٤) ساقطة من ت.
(٥) في ت: المرتبة.

فسرنا التقليد بأنه: قبول قول الغير بلا حجة. وهذه أقوال قامت عليها أدلة، فلا يكون تقليدا.

فإن قيل: فقد رفعتم التقليد [من الدين][(١)] (١٦٨/أ)، وقد قال الشافعي[(٢)]: لا يحل تقليد أحدٍ إلا رسول الله ﷺ[(٣)]. فقد جعله تقليداً. قلنا: التقليد يطلق حقيقة، ويطلق مجازا، فالحقيقي ما ذكرناه، وقد يطلق مجازاً على: قولٌ لا يطلب عليه دليل خاص. والمعجزة لما دلت على الصدق جملة، ولم تفتقر إلى الإقامة، مقترنة بكل قول، [سُمِّيت][(٤)] تقليداً مجازاً.

والذي يدل على التجوُّز، أنه أبطل تقليد من سوى الرسول [ﷺ][(٥)]، [واستثنى][(٦)] قول الرسول [ﷺ][(٧)]، وهو مدلول على صدقه، فلم يكن من القبيل الذي رددناه[(٨)].

مسألة: لا يستفتي العامي إلا من عرفه بالعلم والعدالة، أما من عرفه بالجهل، فلا يسأله وفاقاً. وإن سأل من لا يعرف جهله، فقد قال قوم: يجوز، وليس عليه البحث. وهذا فاسد، لأن كل من وجب عليه قبول قول غيره، وجب عليه معرفة حاله، فيجب على الأمة معرفة حال الرسول [ﷺ][(٩)]، بالبحث عن معجزته، فلا يؤمن بكل مجهول يدَّعي النبوة، ووجب على الحاكم معرفة حال

التعليق

(١) ساقطة من ت.

(٢) في ت زيادة: رضي الله عنه.

(٣) حكاه عنه في: المستصفى (٣٩٠/٢). والبحر المحيط (٧١/٦).

(٤) في أ، ت: سمي.

(٥) ساقطة من ت.

(٦) في ت: فاستثنى.

(٧) ساقطة من ت.

(٨) راجع في تقرير هذه المسألة: المستصفى (٣٨٩/٢وما بعدها). والمسودة: ٤٦٢. والبحر المحيط (٢٧٠/٦). وشرح الكوكب المنير (٥٣٢/٤).

(٩) ساقطة من ت.

الشاهد في العدالة، وفي الستر عند قوم، إذ الستر أمارة العدالة عندهم، ولا يصح أن يكون الستر علامة العلم بحال، إلى غير ذلك من مسائل الشريعة، كحال الرواة والقضاة. وعلى الجملة، كيف يتصور أن يسأل من هو أجهل من السائل؟

فإن قيل: إذا لم يعرف عدالة المفتي، هل يلزمه البحث؟ أم يجوز له الاستفتاء من غير بحث؟ قلنا: من عرفه بالفسق، فلا يقلِّده، ومن عرفه بالعدالة يسأله، ومن لم يعرف حاله، فيحتمل أن يقال لا يقتحم، بل [يسأل][1] عن عدالته أوَّلاً، فإنه لا يأمن كذبه وتلبيسه. ويحتمل أن يقال ظاهر حال العالم العدالة، لاسيما إذا اشتهر بالفتوى. ولا يمكن أن يقال ظاهر حال الخَلْق العلم، ونيل درجة الاجتهاد. والجهل [أغلب][2] على الخلق، والناس كلهم عوام، إلا [الأفراد][3]، والعلماء كلهم عدول إلا الشواذ.

فإن قيل: فإن وجب السؤال لمعرفة علمه وعدالته، فيشترط التواتر أم لا يفتقر إليه؟ قلنا: يحتمل أن يشترط التواتر، فإن ذلك يمكن، ويحتمل أن يقال: يكفي غالب الظن، الحاصل بقول عدل أو عدلين، وهذا هو الظاهر عندنا. وقد اخترنا جواز نقل الإجماع على ألسنة الآحاد، وترتب العمل عليه[4]. وهذا قريب منه[5].

مسألة: إذا لم يكن في البلد إلا مفتٍ واحدٍ، وجب على العامي مراجعته. وإن كانوا جماعة، قال القاضي: فله أن يقلد من يشاء، ولا يلزمه (١٣١/أ) تقليد

التعليق

(١) في ت: يسل.
(٢) في أ: غلب.
(٣) في أ: أفراد.
(٤) راجع: (٢/٧٢٥) من الجزء الثاني.
(٥) راجع بحث هذه المسألة في: المستصفى (٢/٣٩٠). والبحر المحيط٦/٢٨٣). وشرح الكوكب المنير (٤/٤١).

الأعلم، كما فعل في زمن الصحابة ﷺ: إذ سأل العوام الفاضل والمفضول، ولم يحجر على الخلق في سؤال [غير][1] أبي بكر (١٦٨/ب) وعمر وغير الخلفاء. وأكثر الفقهاء على خلاف ذلك، وقالوا: يجب تقليد الأعلم، وإن استووا تخير العامي.

وقال القاضي: وهذا يخالف إجماع الصحابة، إذ لم يحجر الفاضل على المفضول الفتوى، بل لا تجب إلا مراجعة العالم العدل، وقد عرف كلهم بذلك. نعم، إذا اختلف عليه مفتيان في حكم، فإن تساويا، راجعهما مرة أخرى، وقال: [تناقضت][2] فتواكما، وتساويتما عندي، فما الذي يلزمني؟ فإن خيَّراه تخير، وإن اتفقا على الأمر بالاحتياط، أو [الميل][3] إلى جانب معيَّن، [فَعَل][4]، وإن أصرَّ على الخلاف، فلم يبق إلا التخيُّر، فإنه لا سبيل إلى تعطيل الحكم، وليس أحدهما أولى من الآخر. والأئمة كالنجوم فبأيهم اقتدى اهتدى. هذا تمام كلام القاضي[5].

والصحيح عندنا خلاف ذلك، بل على العامي أن يبحث بحسب إمكانه، فإذا غلب على ظنه تقديم واحدٍ معيَّنٍ على غيره، لزمه اتباعه. والدليل على ذلك: أنا قلنا: الحكم يترتب على العلم تارة، وعلى الظن أخرى. [فإذا][6] غلب على ظنِّ العامي أن أحد الرجلين أعلم، غلب على ظنه أنه إلى الصواب أقرب، والحق في قوله أغلب. فإذا خالفه متمسكا بقول غيره، فهو يُقْدِم على الفعل، وهو يظن [أنه][7] خلاف حكم الله تعالى عليه. وهذا محذور على

التعليق

(١) ساقطة من أ، ت.
(٢) في أ، ت: تناقض.
(٣) ساقطة من أ، ت.
(٤) في أ، ت: فقال.
(٥) في ت زيادة: رحمه الله.
(٦) في أ: وإذا.
(٧) ساقطة من أ.

الجملة، إلا في مواضع التعبُّد، كترك الحكم بشهادة العبيد العدول، والامتناع من القضاء بقول المرأة الواحدة، وإن غلب على الظن صدقها. ولكن هذا في مواضع قليلة، ثبت فيها التعبد، وأكثر الشريعة على خلاف ذلك.

اعترض القاضي على هذا بأن قال: لا يصح الاعتماد على مجرد ميل النفوس، بل ينبغي أن يفرق العاقل بين الوهم والظن، فإن الظن يرجع إلى أسباب صالحة، والوهم ميل النفس من غير سبب صالح لذلك. والعامي لا يقدر على تحصيل الظن، بأن أحد [العالِمَيْن][1] أعلم من الآخر، فإن قضايا التفضيل أمور غامضة، وعليها أدلة خفية، فمن أين يقدر العامي على ذلك؟ فإن قدر عليه، فلينظر في نفس المسألة، وليس له أهلية ذلك[2].

وهذا كلام عظيم، ولكن الجواب عنه أنا نقول: من مرض له مريض - وإن لم يكن [طبيبا][3] - أو اجتمع في البلد أطباء، وغلب على ظنه أن أحدهم أطب من الباقين، فعدوله إلى الضعيف، مع التمكن من القوي، عين التقصير. ولا ينكر حصول غلبة الظن بأطب الرجلين للعامي. فكذلك يجري هذا في أعلم الرجلين[4].

ولكن في هذا الجواب نظر، وذلك أنه يتأتّى [للعامي][5] حصول غلبة الظن بتفاصيل الأطباء في الطب، لأن الآثار عاجلة، فيعرف ذلك بكثرة نَجْح معالجته، وحصول (١٦٩/أ) البرء لمن يلاطفه، وآثار العلم مدخرة في الدار الآخرة، لا يوقف عليها إلا بإخبار الصادق، وأدلتها في الدنيا غامضة، لا يقف عليها العوام بحال. فمن هذه الجهة تغمض المسألة.

التعليق

(١) في أ: العلماء.
(٢) حكاه عنه الغزالي في المستصفى (٢/٣٩١).
(٣) في أ: طبيب.
(٤) قاله الغزالي في المستصفى (٢/٣٩٢).
(٥) في ت: العوام.

مسألة:

أجمع المحققون على أن العوام ليس لهم أن يتعلقوا بمذاهب أعيان الصحابة رضي الله تعالى عنهم، بل عليهم أن يتبعوا مذاهب الأئمة، الذين سبروا ونظروا، وبوبوا الأبواب، وذكروا أوضاع المسائل، وتعرضوا للكلام على مذاهب الأولين.

الشرح

ولكن قد يحصل الظن **بالقول الصريح** من أحد العالِمَيْن بأن يقول: فلانٌ أعلم مني، كما قال أبو موسى الأشعري [ﷺ][1] عندما خالفه ابن مسعود: «لا تسألوني ما دام هذا الحبْر (١٣١/ب) بين أظهركم»[2]. فهذا طريق يغلب على الظن كونه أعلم منه.

الوجه الثاني: أن يعرف ذلك بقول ذوي المعرفة من العلماء وأهل العلم، أو تطول المجالسة، ورجوع أحدهما إلى الآخر في كثير من الأحوال. فهذه الأمور وما يضاهيها تحصِّل غلبة الظن بمزية العلم في حق [العامي][3]. فإذا ثبت حصول غلبة الظن بالتفاوت، وجب الاعتماد على قول الأعلم، على ما قررناه. وبالله التوفيق.

قال الإمام: (**مسألة: أجمع المحققون على أن العوام ليس لهم أن يتعلقوا بمذاهب أعيان الصحابة، بل عليهم أن يتبعوا مذاهب الأئمة**) إلى قوله (**وسيأتي تفصيل ذلك في كتاب الفتوى، إن شاء الله تعالى**)[4]. قال الشيخ: هذا الذي ذكره الإمام ممنوع من حيث الجملة والتفصيل. أما [مصيره][5] إلى أن المتأخر

التعليق

(١) ساقطة من أ.

(٢) سبق تخريجه في: (٣٦٣/٣) من الجزء الثالث.

(٣) في ت: أحدهما.

(٤) انظر البرهان (١١٤٦/٢س: ٦ ـ ص: ١١٤٨س: ٧).

(٥) في ت: قوله.

والسبب فيه أن الذين درجوا، وإن كانوا قدوة في الدين وأسوة للمسلمين، فإنهم لم [يعتنوا][١] بتهذيب مسالك الاجتهاد وإيضاح طرق النظر والجدال وضبط المقال. ومن خلفهم من أئمة الفقه كفوا من بعدهم النظر في مذاهب الصحابة، فكان العامي مأمورا باتباع مذاهب السابرين.

الشرح

أقدر على التفصيل والتهذيب، فغير صحيح مطلقا. وكيف يمكن دعوى ذلك على العموم، وقد صودف [الوجود](٢) على خلاف ذلك؟ والذين سبقوا إلى وضع العلوم من الهندسة والطب، كبقراط(٣) وغيره من الحكماء اعترف مَنْ بعدهم بالعجز عما وضعه الأولون.

وهذا سيبويه [رحمه الله](٤) أول من صنف كتاباً مبسوطاً في العربية، وكل من جاء بعده حذا حذوه، وسلك مسلكه، واعترفوا بالعجز عن بلوغه فيما وضعه وأسَّسه. وكيف ينكر ذلك، والتصنيف على قدر قوة العلم؟ وإنما أضرب الأولون من الصحابة والتابعين عن التصنيف، ولو صنفوا، لم ينته إليهم وضع المتأخرين. إذ الوضع على حسب العلم.

وأما ما مثَّل به من الحرف والصناعات(٥)، فهذه أمور تختلف باختلاف الأغراض. فقد يحدث لقوم من الغرض، ويستحسنون ما لا يحسن عند غيرهم،

التعليق

[١] في المطبوع: يفتنوا.

(٢) ساقطة من ت.

(٣) ويقال أبقراط، من أشهر الأطباء المتقدمين، وعاش خمساً وتسعين سنة، تعلم الطب من أبيه وجدِّه، وبرع فيه، وكان يرى تعميم علم الطب على الناس جميعا، وتسهيل تناوله لكل من عنده استعداد، لئلا ينقرض. توفي سنة (٣٧٥ق. م). انظر: عيون الأنباء في طبقات الأطباء: ٢٤.

(٤) ساقطة من أ.

(٥) انظر البرهان (٢/١١٤٧س: ٩).

ثم نحن نوضح وراء ذلك ما يتعلق به منتحل المذهب على الجملة في اختيار مذهب الشافعي. ومجامع الكلام في ذلك يحصرها طرق:

أحدها ـ أن السابق وإن كان له حق الوضع والتأسيس والتأصيل، فللمتأخر (١٢٢/ب) الناقد حق التتميم والتكميل، وكل موضوع على الافتتاح قد يتطرق إلى مبادئه بعض التشبيج، ثم [يتدرج][١] المتأخر

الشرح

فلا يجعل الثاني أولى بالاقتداء به من الأول. وكيف تمكن المنازعة في أن من سبق أعلم؟ أم كيف تمكن المنازعة في أن التصنيف يتفاضل بحسب تفاضل علم الواضعين؟ [هذا بيِّن][٢] لا شك فيه، ولم يضرب الأولون عن [تلفيق][٣] العبارات، لقصورهم عنها، ولكن لانشغالهم بما هو أهم، ولفَهْمِ بعضهم عن بعضٍ الأَمْرَ بالإشارة العربية، والعبارة المختصرة.

فهذا هو سبب قلة كلامهم، (١٦٩/ب) [فاعتنى المتأخرون][٤] بتهذيب العبارات، إذ لم يبق لهم شيء يفعلونه سواها. والشريعة كانت في [زمان][٥] رسول الله ﷺ غضة طرية، قال الله تعالى: ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَٰمَ دِينًا﴾[٦]. فبكى أبو بكر رضي الله عنه وقال: «ما تم شيء إلا وأخذ في النقصان»[٧]. وقال النبي ﷺ: «لا ينتزع العلم من صدور

التعليق

[١] في خ: يندرج.

(٢) في ت: هذا فن بين.

(٣) في ت: تلقين.

(٤) في ت: فاعتناء المتأخرين.

(٥) في ت: زمن.

(٦) الآية (٣) من سورة المائدة.

(٧) أخرجه الطبري عن هارون بن عنترة عن أبيه عن عمر بن الخطاب. راجع تفسير=

إلى التهذيب والتكميل، فيكون المتأخر أحق أن يتبع، لجمعه المذاهب إلى ما حصَّل السابق تأصيله. وهذا واضح في الحرف والصناعات، فضلا عن العلوم ومسالك الظنون. وهذه الطريقة يقبلها كل منصف، وليس فيها تعرض [لنقص][١] مرتبة إمام.

فإذا حصَّلنا المقصود، مع الاعتراف للمتقدمين بفضل السبق، فالذي يتم به الغرض أن الصدِّيق [ﷺ][٢] أفضل من طلعت عليه الشمس بعد النبي ﷺ، ثم اشتغال من بعده بالسبر أوجب على العوام

الشرح

الرجال انتزاعا، ولكن يقبضه بقبض العلماء، حتى إذا لم يبق عالم، اتخذ الناس رؤوسا جهالا»(٣). فالعلم يتناقص، اعترف بذلك خيار [العلماء من](٤) التابعين، بالإضافة إلى الصحابة، بل اعترف به أحداث الصحابة، بالإضافة إلى مشايخهم، مثل ابن عباس [سئل](٥): «[أيما أعلم هو أو علي]؟»(٦) فذكر مثالا يدل على قلة علمه بالإضافة إلى عليٍّ كرم الله وجهه(٧). فإذا كان كلما تقادم الزمان نقص العلم، فالوضع على حسب ذلك بلا ريب، إذ لا يضع إلا ما علم.

وأما ما ذكره من أن (١٣٢/أ) الشافعي [ﷺ](٨) تأخر عن الأئمة

التعليق

= الطبري (٥٢/٦). وتفسير ابن كثير (١٣/٢). وتفسير ابن عطية (٣٤٥/٤). ورواه مالك بلاغا عن عمر ﷺ. كما في البيان والتحصيل (٦٢٧/١٧).

[١] في المطبوع: لنقض.

[٢] ساقطة من المطبوع.

(٣) سبق تخريجه في: (٨٣٧/٢) من الجزء الثاني.

(٤) ساقطة من أ.

(٥) ساقطة من ت.

(٦) في ت: أيما هو أعلم هو أم علي؟

(٧) راجع: (٣٧٦/٣) هامش: ٥ من الجزء الثالث.

(٨) ساقطة من أ.

ألا يبتدروا مذهب الصدِّيق ﷺ، مع علو منصبه، وارتفاع قدره. فإن قيل: يلزمكم على هذا أن توجبوا الاقتداء بمن بعد الشافعي من الأئمة على ما ذكرتموه. قلنا: إن ثبت لأحد بعده من الأئمة من المزية[١] [والفضل][٢]، [وتهذيب][٣] ما لم ينتظم، وكشف ما لم يتبين، فلا يناقض مسلك الطريقة. ولكنا لسنا نرى أحدا بلغ هذا المحل. وسيأتي تفصيل ذلك في كتاب الفتوى، إن شاء الله تعالى.

الشرح

الناخلين(٤)، فيكون مذهبه أولى، فقد بينا أن ذلك غير لازم أصلاً، وحققنا أن حسن الوضع، فرعُ كمال العلم، ومزيد الإدراك. وأما ما وجهه على نفسه(٥)، فلازم على قاعدته(٦)، فإنه جعل جودة النخل تزيد على تقدير التأخير. قيل له: فقد تأخر عن الشافعي غيره، فليكن نخله أولى، كابن سريج(٧) وغيره من

التعليق

[١] في خ زيادة: والنحل وترتيب.

[٢] ساقطة من خ.

[٣] ساقطة من خ.

(٤) من انتخلت الشيء: استقصيت أفضله، وتنخلته: تخيرته. ورجل ناخل الصدر، أي ناصح. راجع الصحاح (١٨٢٧/٥).

(٥) راجع البرهان (١١٤٧/٢س: ٢).

(٦) «لأنه لا يلزم من كون الأئمة سبروا وبوَّبوا الأبواب أن يتبعوا دون أعيان الصحابة، لأنه لو كان كثرة جمع المسائل وتبويب الأبواب يوجب هذا، للزم أن لا تتبع هذه الأئمة مالك والشافعي وغيرهم، لأنهم قد خلفهم من أصحابهم من (جمع) وسبر أكثر منهم، فينبغي أن يتبع المتأخرون عنهم، جرياً على هذا الأصل». قاله المقترح في نكته على البرهان (٧٣/أ. و ما بعدها).

(٧) هو الإمام أحمد بن عمر بن سريج البغدادي، القاضي أبو العباس. الفقيه الأصولي المتكلم، شيخ الشافعية في عصره. صاحب المصنفات الحسان. توفي سنة (٣٠٦هـ). راجع ترجمته في: وفيات الأعيان (٤٩/١). وطبقات ابن السبكي (٢١/٣). وشذرات الذهب (٢٤٧/٢).

طريقة أخرى: وهي أن نقول: المذاهب [تمتحن][١] بأصولها، فإن الفروع تستد باستدادها، وتعوج باعوجاجها، وهذا النوع [من النظر][٢] هو الذي يليق بالمستفتين ومنتحلي المذاهب. وسبيل محنة الأصول (١٢٣/أ) معرفتها أفرادا في قواعد، ثم معرفة ترتيبها وتنزيل كل أصل منها منزلته. فإذا تبين ذلك، فأصول الشريعة: الكتاب والسنة والإجماع، ثم الأقيسة الظنية علامات انتصبت على الأحكام [أعلاما][٣]

الشرح

العلماء. وجوابه أنه قال: لسنا نرى أحداً بلغ [منصب](٤) الشافعي في ذلك، وإن كان متأخراً عنه. دل ذلك على أن مجرد التأخير في النحل، لا يقتضي اتِّباعا حتى ينضم إليه إثبات المزية في العلم. وإذا منع الإمام من الرجوع إلى [منتخل](٥) غير الشافعي، وإن كان متأخراً عنه، بناءً على أنه لا يساويه في العلم، أمكن أصحاب مالك(٦)، وغيرهم [ممن ينخل](٧) المذاهب أن يدَّعوا مثل ذلك لأئمتهم. فلا يكاد يخفى أنه إذا تساوت الدعاوى [من](٨) غير برهان تساقطت، ويبقى [الفضل](٩) [للمتقدم](١٠).

قال الإمام: (**طريقة أخرى: وهي أن المذاهب تمتحن بأصولها**) إلى

التعليق

[١] في خ: تلتحق.
[٢] في خ: بالنظر.
[٣] ساقطة من خ.
(٤) في ت: مبلغ.
(٥) في أ: نخل. وفي ت: منتحل.
(٦) في ت زيادة: ﵁.
(٧) في ت: منتحل.
(٨) في أ: عن.
(٩) ساقطة من أ.
(١٠) في أ: المتقدم.

بأصل من الأصول الثلاثة مقطوع به. كما سبق شرح ذلك.

ثم لها مراتب ودرجات ومناصب، فإذا نظر الناظر إلى منصب الشافعي عرف أنه أعرف الأئمة بكتاب الله تعالى، فإنه عربي مبين، والشافعي تفقأت عنه بيضة قريش، ولا يخفي تمييزه عن غيره فيما نحاوله، ثم يتعلق معرفة الناسخ والمنسوخ، وأسباب النزول بمعرفة الروايات، ومقامه لا [يكاد][1] يخفى في الأخبار ومعرفة الرجال وفقه الحديث، والإجماع يتلقى من معرفة الآثار، وما يصح نقله من الوفاق والخلاف. وهذا بيان الأصول.

الشرح

آخرها(٢). قال الشيخ: قوله: المذاهب تمتحن بأصولها، فإنها تصح بصحتها، وتعوَجُّ باعوجاجها، وهذا كلام صحيح، إذا جرى التفريع على مقتضى الأصل، وإلا فقد يكون الأصل مستقيما، ويسوء التفريع. وإنما الكلام عند جريان التفصيل على مقتضى التفريع.

وقوله: سبيل محنة [الأصول](٣) معرفتها أفراداً ثم تنزيلها منازلها، كلام صحيح، ورجوع الأصل إلى الكتاب والسنة والإجماع والاستنباط، لا مراء فيه. وأما المصير إلى أن الشافعي أعرف الخلق بكتاب الله [تعالى](٤)، فغيُر مسلَّم.

وقوله: إنه عربي مبين، تفقأت عينه (١٧٠/أ) بيضة قريش(٥)، لا نزاع في كونه قرشياً. وأما أن [يترتب](٦) على ذلك أنه أعلم [الخلق](٧) بالكتاب، فلا

التعليق

[١] ساقطة من المطبوع.

(٢) راجع البرهان (١١٤٨/٢س: ٨ ـ ص: ١١٥٠س: ١٢).

(٣) ساقطة من ت.

(٤) ساقطة من ت.

(٥) راجع البرهان (١١٤٩/٢س: ٩).

(٦) في ت: ترتب.

(٧) ساقطة من ت.

وأما تنزيلها منازلها، [فإنه][1] شوف الشافعي، فإنه قدم كتاب الله تعالى، ثم أتبعه بسنة رسوله ﷺ. ثم إذا لم يجدها، تأسى بالصحابة ﷺ في التعلق بالرأي الناشيء من قواعد الشريعة المنضبطة أصولها، ولم ير التعلق بكل استصواب، لما فيه من الانحلال والانسلال عن ضبط الشريعة.

الشرح

يُسلِّم، وليس الشافعي ممن ينطقه طبعه، ولذلك ردَّ الأصوليون عليه في اعتقاد المفهوم، ولم يأخذوه منه [رَدَّ القبول](٢).

والذي يتعلق من الكتاب بالأحكام مضبوط، وهو قريب من خمسمائة آية، وقد تتبعها العلماء فوجدوا اختلافا في مواضع الاحتمال، ولم ينفرد الشافعي بفهم معنى منها على حال(٣). ولو ذهبنا نتتبع تلك المسائل، ونتقصى أنواع الكلام، لخرج الكلام عن مقصود الأصول.

وأما ما يتعلق بالسنة، ومعرفة الناسخ والمنسوخ، وأسباب النزول، فغيره هو المشهور بذلك، المعروف [به](٤)، وهو مالك [رحمة الله عليه](٥). وقد أطبق أهل هذا الفن على أن الشافعي [رحمه الله](٦) لا يبلغ مبلغ مالك فيه. وقد أجمع علماء الحديث على ضبط مالك وحفظه وإتقانه للرواية من غير خلاف بين [أهل](٧) النقل. قال النسائي: «لا أحد بعد التابعين أجل ولا أحفظ، ولا آمن

التعليق

[١] في خ: فهو.

(٢) في ت: بالعقول.

(٣) بل نقل عنه الزركشي فهما خاصا. راجع البحر المحيط (٦/١٩٩).

(٤) ساقطة من أ.

(٥) في ت: رحمه الله.

(٦) في ت: ﷺ.

(٧) في ت: أحد.

ثم رأى قواعد الشريعة منقسمة إلى ما يعلل وإلى ما لا يعلل، فاستحث على الاتباع فيما لا يعقل معناه، وقد يقيس إذا لاحت الأشباه، وأما ما يعقل معناه، فمغزاه (١٢٣/ب) فيه المعنى [المخيل][١] المناسب. وهو في ذلك يلتفت إلى قواعد [الشرع][٢]، ويدور عليها.

الشرح

على سنة رسول الله ﷺ من مالك بن أنس رحمه الله»(٣). وكذلك القول في معرفة الإجماع، فإنه يتعلق بنقل الآثار، وما يصح منها وما لا يصح، والقول في معرفة الآثار كالقول في معرفة الأخبار، إذ المنهاج واحد، فالأعلم بأحدهما إذا اعتنى بالآخر، فهو به أعلم، ولا يكاد يخفى اعتناء مالك بآثار الصحابة [رضي الله عنهم](٤) وسننهم، وهي أفعالهم وأقوالهم. هذا قولنا في معرفة الأصول (١٣٢/ب) أفراداً.

وأما تنزيلها منازلها، وما حكاه الإمام عن الشافعي من أنه قدَّم كتاب الله تعالى، ثم أتبعه سنة رسول الله ﷺ، فهذا الترتيب ليس [تشوفا](٥) على حال. وذلك أن الكتاب والسنة يقعان عندنا في درجة واحدة، [لأنا](٦) لو صادفنا نص سنة متواترة، لم نتركها [لظاهر كتاب، وكذلك إذا وجدنا نص كتاب، لم

التعليق

[١] ساقطة من خ.

[٢] في خ: الشريعة.

(٣) أخرجه عنه ابن عبد البر بسنده في: التمهيد (١/٦٣).

(٤) ساقطة من أ. وفي ت: رضي الله عنه.

(٥) في أ، ت: تصريف. ولعل المثبت هو الصحيح. وهو مشتق من شفت الشيء: جلوته. واشتاف الرجل، أي تطاول ونظر، وتشوفت إلى الشيء، أي تطلعت إليه. راجع الصحاح (٤/١٣٨٣). والقاموس المحيط (٣/٢١٧).

(٦) في ت: أنا.

ومن بديع نظره أنه قد يعنُّ له معنى مخيل، ولكن يراه منقوضا [بما لا يعلل][1]، فيلحقه بما لا يعلل. وهذا مسلكه في منع القيم في الزكوات، فإن غرض الزكاة سدُّ الخلة والحاجة، وهو وإن كان معقولا، فلا جريان له، فرأى الاتباع فيه معنى السد مع الخلاص [من][2] [غرر][3] المخالفة. ثم جعل كون الزكاة عبادة عضدا لذلك كالمرجح به، ولا حاجة إلى ذكر [مذهب][4] غيره، فإن في هذا تنبيها على مقتضاه.

الشرح

[نتركه](5)](6) لظاهر متواتر، ولا لخبر واحد.

وأما كونه لا ينظر إلى القياس إلا بعد فقدان الكتاب والسنة، فهذا أيضا غير صحيح، وكيف يمكن ذلك، وقد يكون القياس محصِّلاً علماً مستنداً إلى أصل مقطوع به؟ وتكون السنة خبر واحد ظاهر؟ [وكذلك قد](7) يكون الكتاب مشتملا على ظاهر في مخالفة مثل هذا القياس. فتأخر النظر في القياس حتى تفقد المتعلقات من الكتاب والسنة، غير صحيح.

وأما المصير إلى أنه أعلم خلق الله بمصالح الشريعة(8)، وما يقبل من

التعليق

[1] ساقطة من خ.

[2] في خ: عن.

[3] في هامش خ: غرض.

[4] في خ: مذاهب.

(5) في أ: نتركها.

(6) ما بين [ ] ساقط من ت.

(7) في أ: كذلك وقد.

(8) قال المقترح رحمه الله: «ما ذكره الإمام في هذه المسألة في ترجيح مذهب الشافعي لا ينبغي أن يقال، لأن فيه إشارة إلى قدح في هذه الأئمة، الذين اشتهر دينهم وفضلهم، وطَبَّقَ طبقات الأرض، وليس أحد في عالم الله إلا ويعترف لهم بالفضل والدين. ولكن إذا أراد الإنسان أن يسلك مسلكا في الترجيح فليذكر ما اشتهر عن=

طريقة أخرى: وهي تشتمل على نظر كلي إلى الفروع، وهذا

الشرح

المعاني، وما لا يقبل، فهذا غير مُسلَّم، وذلك أن المعاني لا تعتمد أعيانها لذواتها، وإنما تعتمد لالتفات الشريعة إليها، وليست مستوية في التفات الشريعة. وإذا كانت تقوى بقوة الشهادة، (١٧٠/ب) [وتضعف][1] أيضا على هذا الحد، فكل من كان أعلم بالمنقولات وصحيح الأخبار وسقيمها، ومعرفة آثار الصحابة ومستنداتهم، وما أضربوا عنه من المعاني، وما قبلوه، وما قدَّموه [منها][2]، وما أَخَّروه، فهو الأعلم بالمصالح.

والسبب في ذلك، أن الكتاب قلَّ أن يتعرض للأحكام إلا من جهة كلية، والسنة هي المفسرة المبينة، وأصحاب رسول الله ﷺ كانوا أعلم بسنته، لحصول الشهادة، ودلالة قرائن الأحوال، ونزول الوحي بين أظهرهم، فهم أعلم خلق الله بالشريعة، وأجراهم على العمل بها. ولما ذكر رسول الله ﷺ اختلاف هذه الأمة [قال][3]: «خير القرون ما أنا عليه وأصحابي»[4]. فهم القدوة والأسوة، وأعلم الخلق بهذه الشريعة. هذا لا يخالجنا فيه ريب أصلا. فمن كان أعلم بآثارهم وأحوالهم، كان أعلم بتفاصيل المعاني المقبولة والمردودة.

قال الإمام: **(طريقة أخرى: وهي تشتمل على نظرٍ كليٍّ إلى الفروع)** إلى

التعليق

= أبي حنيفة من تقديم القياس على الأخبار، وما اشتهر عن مالك من تقديم عمل أهل المدينة أيضا. إلى غير ذلك مما يشاكله. فيظهر بهذا أن مذهب الشافعي أقرب إلى نفس الشرع، ولا يلزم من هذا قدح. هذا هو الطريق اللائق. والله أعلم». راجع النكت (٧٣/ب وما بعدها).

(١) في ت: وتصف.

(٢) ساقطة من أ.

(٣) في أ: وقال.

(٤) متفق عليه بلفظ: «خيركم قرني، ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم». راجع صحيح البخاري (٧/٤، ٦). وصحيح مسلم. الحديث (٢٥٣٥). وانظر في ألفاظ أخرى للحديث: مجمع الزوائد (١٠/١٩، ٢٠).

يتأتى بضبط وردٍّ نظر إلى الكليات، [فالشريعة][1] متضمنها: مأمور به، ومنهي عنه، ومباح. فأما المأمور به، فمعظمه العبادات، فلينظر الناظر فيها.

وأما المنهيات، فأثبت الشرع في الموبقات منها زواجر، ولا يكاد يخفى احتياط كثير من الناس فيها، وبالجملة الدم معصوم بالقصاص، ومسألة المثقل يهدم حكمة الشرع فيه، والفروج معصومة بالحدود، ولا يخفى ما فيها من الاضطراب، والأموال معصومة عن السراق بالقطع، وقد أثبت من [نعنيه][2] ذرائع إلى إسقاطه سهلة المدارك. وأعيان الأموال مستردة من الغصاب.

الشرح

قوله (**فهذه مرامز كافية فيما نحاوله**)(3). أما تقسيم الشريعة إلى مأمور به ومنهي عنه ومباح، [فتقسيم](4) صحيح.

وأما قوله: «الأئمة من قريش»(5). فهذا الحديث لم يرو على هذا الوجه، ولو كان كذلك، لما خالف الأنصار يوم السقيفة، ولانقادوا [إلى الخبر](6)، ولكان المهاجرون يتمسكون بذلك، وما كانت المسألة إلا اجتهادية. نعم، الذي

التعليق

[1] في خ: والشريعة.

[2] في خ: يعينه.

(3) راجع البرهان (٢/١١٥٠س: ١٣ - ص: ١١٥٣س: ٤).

(4) في أ: تقسيم.

(5) أخرجه الطيالسي في مسنده. (٢/١٦٣). الحديث (٢١٣٣). وأحمد في المسند (١٢٩/٣). والطبراني في المعجم الصغير. الحديث (٤٢٥). وانظر الروض الداني (١/٢٦٠). والحاكم وصححه (٤/٧٥، ٧٦). وأبو نعيم في الحلية (١٣١/٣). وانظر مجمع الزوائد (١٩٢/٥). وإرواء الغليل (٢/٢٩٨).

(6) في ت: للخبر.

وقد بان للفقيه مسالك الناس الذين خالفوا مذهب الشافعي، فمن نظر إلى الأصول، ثم نظر نظرا كليا إلى الفروع، لم يخف عليه (١٢٤/أ) من يكون أولى بالاتباع. وإن قصر [نظر][١] بعض المستفتين عن فهم ما ذكرناه، فلا وجه لو [اجتزأ][٢] بقول النبي ﷺ: «الأئمة

الشرح

صح أنه قال: «لا تقوم الساعة حتى تكون اثني [عشر](٣) خليفة كلهم من قريش»(٤). وكيف يصح حصر الأئمة في قريش، وقد قال عليه السلام: «أعلم أمتي بحلال الله وحرامه: معاذ بن جبل»(٥). وكان من الأنصار؟ وقال: «أفرضكم زيد»(٦). وقال لأبيٍّ: «إن الله أمرني أن أقرأ عليك [القرآن]»(٧)؟ ولم يذهب أحد من الأئمة إلى حصر الأئمة في قريش. ثم لو قدَّرنا ورود ذلك، عُلِم

التعليق

[١] ساقطة من خ.

[٢] في المطبوع: احتذى.

(٣) في ت: عشرة.

(٤) أخرجه الطبراني بلفظ: «لا يزال هذا الدين عزيزا منيعا إلى اثني عشر خليفة. فقال كلمة، فقلت لأبي: ما قال رسول الله ﷺ؟ قال: كلهم من قريش». راجع المعجم الكبير (١٩٥/٢). وأخرجه الأئمة بألفاظ مختلفة: أحمد في المسند (٨٦/٥). والبخاري. الحديث (٧٢٢٢). ومسلم. الحديث (١٨٢١، ١٩٢٢). والترمذي. الحديث (٢٦٢٦).

(٥) أخرجه الترمذي بلفظ: «ارحم أمتي بأمتي أبو بكر». وفيه: «وأعلمهم بالحلال والحرام معاذ». الحديث (٣٧٩٣، ٣٧٩٤). وابن ماجه. الحديث (١٥٤). وأبونعيم (٢٢٨/١). وصححه ابن حبان (٢٢١٨). والحاكم (٤٢٢/٣).

(٦) أخرجه الترمذي بلفظ: «أرحم أمتي بأمتي: أبو بكر». الحديث. وفيه: «وأفرضهم زيد بن ثابت». الحديث (٣٧٩٠، ٣٧٩١). وصححه ابن حبان (٢٢١٨). والحاكم (٤٢٢/٣). ووافقه الذهبي.

(٧) ساقطة من ت. والحديث متفق عليه. البخاري. الحديث (٤٩٥٩، ٤٩٦٠). ومسلم. الحديث (٧٩٩).

من قريش». ولم أجد أحدا من أصحاب المذاهب [معتزيا][1] إلى طينة قريش بالمسلك الواضح إلا الشافعي. ولا خلاف في اختصاصه بذاك، وأبو حنيفة من الموالي، ومالك كذلك، على ما حكى بعض الناس. فهذه مرامز كافية فيما نحاوله.

الشرح

على قطع أن الرسول [ﷺ](٢) لم يرد بذلك أمر الفتوى والعلم، وإنما هذا يشير إلى الخلافة.

وأما ما ذهب إليه من أن مالكاً من الموالي(٣)، فتخرُّصٌ وافتراء، ومالك رحمه الله من بني الأصبح(٤)، وهم أهل دين وفضل وعلم بالمدينة. وعمُّه أبو سهيل بن مالك(٥)، من أهل الحديث، وخيار التابعين، معروف لهم ذلك. على أنه لا يتعلق بكونه من الموالي شيء من التهجين فيما يتعلق بالعلم. وقد كان أعيان التابعين من الموالي، كزيد بن أسلم(٦)، والحسن البصري، وابن سيرين وغيرهم. فهذا التهجين الذي ذكره الإمام(٧)، لم يصر إليه أحدٌ من أهل الإسلام. وقد كان علي بن الحسين(٨)، على ما خصَّه الله به من الشرف والدين،

التعليق

[١] في خ: معترفا.

(٢) ساقطة من ت.

(٣) راجع البرهان (٢/١١٥٢س: ٢).

(٤) راجع كتاب ترتيب المدارك للقاضي عياض (١/١١٢). وجامع بيان العلم (٢/١١٠٤). والتمهيد (١/٨٩).

(٥) هو نافع بن مالك بن أبي عامر. راجع ترجمته في: المدارك (١/١١٢).

(٦) هو زيد بن أسلم العدوي، أبو أسامة المدني الفقيه، مولى عمر. مات سنة (١٣٦)هـ. راجع ترجمته في: تهذيب التهذيب (٣/٣٩٥). وميزان الاعتدال (٢/٩٨).

(٧) في ت زيادة: ﷺ.

(٨) هو علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب، زين العابدين. روى عن أبيه وعمه الحسن، وأرسل عن جده ﷺ. راجع ترجمته في: سير أعلام النبلاء (٤/٣٨٦). وتهذيب التهذيب (٧/٣٠٥). وصفة الصفوة (٢/٩٣).

وإذا أردنا أن نعبر عن الأئمة الثلاثة الناخلين المرموقين الذين طبقت مذاهبهم طبق الأرض: مالك والشافعي وأبو حنيفة ﷺ، قلنا:

أما أبو حنيفة، فلا ننكر اتقاد فطنته، وجودة قريحته في درك عرف المعاملات، ومراتب الحكومات؛ [فهو][١] في هذا الفن واستمكانه من وضع المسائل [يحسنه][٢] على النهاية. ولكنه غير خبير بأصول الشريعة، وهي في حقه منقسمة إلى أصل جهله، أو أغفله وذهل عنه، وإلى آخَر تمسك به، وما رعاه وما [عقله][٣]. وانتهض لتبويب الأبواب انتهاض من لم يستمد من القواعد. ومن عجيب أمره أنه لم يعتن بجمع الأخبار والآثار، ليبني عليها مسائله، ولكنه يوصل الفروع بناء على ما يراه، ثم يستأنس مما يبلغه وفاقا.

الشرح

يحضر(٤) مجلس زيد بن أسلم، وهو من الموالي(٥). والاشتغال بهذا اشتغال بما لا يفيد.

قال الإمام: **(وإذا أردنا (١٧١/أ) أن نعبِّر عن الأئمة الثلاثة)** إلى قوله **(ثم يستأنس بما يبلغه وفاقا)**(٦). قال الشيخ: هذا الذي ذكره الإمام هو الظاهر من حال أبي حنيفة، وسبب ذلك عدم إحاطته بالأخبار والآثار، فربما لم يقف على الصحيح، فيفوته الحكم المتلقَّى منه ومعناه، [فيختل](٧) عليه أمر الأصل

التعليق

[١] في خ: وهو.
[٢] في المطبوع: بحسنه.
[٣] في خ: أغفله.
(٤) في ت زيادة: ويتخطى حلق قوم ويجلس إلى زيد بن أسلم.
(٥) راجع القصة في صفة الصفوة (٢/٩٨).
(٦) راجع البرهان (٢/١١٥٢س: ٤ ـ أخير).
(٧) في أ، ت: فيحمل.

وأما الإمام مالك، فلا يشق غباره في ضبط ما يصح من الأخبار والآثار، والأقضية ووقائع الصحابة، ولا يدرك آثاره في درك سبل الصحابة، والطرق التي منها يتطرق الخلل، وإمكان الزلل إلى النقلة؛ (١٢٤/ب) فقد كان يقول في مسجد رسول الله، ﷺ: «لقد رأيت بعدد أساطين هذا المسجد من يقول: حدثني أبي فلان قال: قال رسول الله، ﷺ، ولم أستجز أن أروي عنهم حديثا». فقيل له: أكنت لا تثق بهم؟

الشرح

والفرع جميعا. وربما يتمسك بخبر صحيح، فيختل عليه حكم الأصل ومعناه، إذ قد يستنبط المعنى من أصل غير صحيح. فإذاً أتى عليه [الخلل][1] من أجل [إهمال][2] الأخبار والآثار، فكل من كان أعلم بذلك، فهو أحق بالاتباع، وأقرب إلى الصواب، وأبعد عن الزلل في الأصول والفروع جميعا. وفي هذا تنبيه لذوي العقول على ما نريد من التفضيل والتقديم.

قال الإمام: **(وأما الإمام مالك ﷺ، فلا يشق غباره)** إلى قوله **(فلا وجه لإطلاق أيدي الولاة في الدماء والأموال)**[3]. قال الشيخ: ما ذكره عن مالك [رحمه الله][4] من الحفظ والضبط[5] والأمانة في الحديث والعلم والآثار، كلام صحيح، [معروف عند المسلمين][6]، وقد بينا أن فهم الشريعة على ذلك يترتب، فهو عندنا أعلم الأئمة بكتاب الله وسنة رسوله [ﷺ][7] والمعاني

التعليق

(١) ساقطة من أ، ت. والسياق يقتضيها.
(٢) في ت: الإهمال.
(٣) انظر البرهان (١١٥٣/٢س: ١ - ص: ١١٥٤س: ٩).
(٤) ساقطة من أ.
(٥) في ت: والضبط الوعي.
(٦) ساقط من ت.
(٧) ساقط من ت.

فقال: كنت لا أتهم صدقهم، ولو نشروا بالمناشير ما كذبوا على رسول الله ﷺ؛ ولكن لم يكونوا من أهل الشأن». ولكنه ينحل بعض الانحلال في الأمور الكلية، حتى يكاد أن يثبت في الإيالات والسياسات أمورا لا تناظر قواعد الشريعة، وكان يأخذها من وقائع وأقضية لها محامل على موافقة الأصول بضرب من التأويل؛ فكان يتمسك بها ويتخذها أصولا، ويبني عليها أمورا عظيمة.

الشرح

المستنبطة منهما، وما يتعلق بالإجماع والاختلاف.

وأما ما أضافه إليه [من أنه][1] ينحلُّ بعض الانحلال، ويثبت أموراً عظيمة مرتبة على أقضية [للصحابة][2]، لم يحط بمعناها، فتخرُّصٌ منه عليه وتقوُّلٌ.

وأما ما حكاه عنه من أنه يجوِّز إراقة الدماء وأخذ الأموال من غير استحقاق، فمعاذ الله أن يكون كذلك.

وأما كونه قال: إنه استند في المال والدم إلى قضاء عمر [ﷺ][3] في السياسة والإيالة، فهذا غير صحيح، والمنقول عن عمر ﷺ التأديب بأخذ الأموال. وقد «ألقى عمر ﷺ [لَبَناً][4] في الأرض غُش [بماء][5]، أدباً لصاحبه»[6].

وأما قضية خالد وعمر[7]، فالإمكان فيما قاله الإمام محال، ولكنه [بعيدٌ

التعليق

(١) ساقط من ت.

(٢) في ت: الصحابة.

(٣) ساقطة من أ.

(٤) ساقط من ت.

(٥) ساقط من ت.

(٦) راجع: التمهيد لابن عبد البر (٦/١٥٥).

(٧) راجع طبقات ابن سعد (٢/٣٤٨، ٣٥٩). ومسند الفاروق (٢/٤٧٧).

كما روي أن عمر ﷺ قال للمغيرة، وكان قد أخذ قذاة من لحيته؛ فظن عمر به استهانة؛ فقال: «أبن ما أبنت، وإلا أبنت يدك». ونقل عنه مشاطرة خالد وعمرو بن العاص على أموالهما؛ فاتخذ ذلك أصلا؛ فرأى إراقة دم، وأخذ أموال بتهم من غير استحقاق [لمصالح][1] إيالية، حتى انتهى إلى أن قال: «أقتل ثلث الخلق في استبقاء ثلثيهم».

الشرح

جداً][2]، فإنه يتعذَّر في العادة الإحاطة بمقدار المحاورة حتى ينتهي الأمر إلى خلع [إحدى][3] النعلين[4]، فالظاهر التأديب.

وأما المصير إلى أنه لا سبيل إلى التأديب بأخذ المال، فقد صحَّ عن عمر ﷺ أن عبداً لحاطب بن بلتعة[5] انتحر ناقة للبراء[6]، فذكر الأمر لعمر ﷺ فأحضر حاطباً وقال: «أراك تجيعهم، كم تساوي ناقتك يا براء؟ فقال: كنت والله يا أمير المؤمنين أمنعها من أربعمائة درهم. فقال: يا حاطب قم فأغرم ثمان مائة درهم»[7]. فهذا تأديب بالمال. وكيف ينكر ذلك (١٧١/ب)، وقد قال أبو

التعليق

[١] في هامش خ: مسائل.
(٢) في ت: ينتهي حدا.
(٣) في ت: أحد.
(٤) لم أقف على هذه القصة.
(٥) هو حاطب بن أبي بلتعة، عمرو بن عمر بن سلمة، من مشاهير المهاجرين، شهد بدراً والمشاهد، وكان تاجراً في الطعام وله عبيد، مات سنة (٣٠) هـ. راجع ترجمته في: الاستيعاب (٣١٢/١). والإصابة (١٩٢/٢). وسير أعلام النبلاء (٤٣/٢).
(٦) هو البراء بن عازب بن الحارث: أبو عمارة الأنصاري، من أعيان الصحابة، نزيل الكوفة، الفقيه الكبير، روى حديثاً كثيراً، وشهد غزوات كثيرة مع النبي ﷺ: توفي سنة (٧٢)هـ. راجع ترجمته في الاستيعاب: الترجمة (١٥٥). والإصابة (١٤٢/١). وسير أعلام النبلاء (١٩٤/٣).
(٧) راجع القصة في الموطأ (٧٤٨). ومصنف عبد الرزاق (٢٣٨/١٠). والسنن الكبرى للبيهقي (٢٧٨/٨). وانظر الاستذكار (٢٥٨/٢٢). والمغني (٤٥٠/١٢).

وكان من الممكن أن يحمل قول عمر رضي الله عنه على التغليظ بالقول، وكانوا يعتادون ذلك، وكذلك من بعدهم. وأخذ الأموال محمول على علمه بانبساط خالد وعمرو فيما لا يستحقان من مال الخمس وأموال المسلمين، ولا يبلغ من [حزم][١] عمر درك مبلغ ذلك. فإذا أمكن هذا، فلا وجه (١٢٥/أ) لإطلاق أيدي الولاة في الدماء والأموال.

وأما الشافعي، فإنه أعرف خلق الله بأصول الشريعة، وأضبطهم

الشرح

سعيد الخدري: «إن النبي [صلى الله عليه وسلم](٢) قال: «من وجدتموه يصيد في حرم المدينة (١٣٣/ب) فلكم سلبه»(٣)؟ وأخذ بذلك سَلَبَ غلامٍ وجده يصيد في حرم المدينة، وقال: «لا أرد شيئا نفلنيه رسول الله صلى الله عليه وسلم(٤)». فمالك رحمه الله أعلم بما يعتمد من المعاني وما لا يعتمد. ولقد قال في قضاء عمر رضي الله عنه على صاحب الجنان: أن يمر الماء عليه لصاحبه لما امتنع، فقال [له](٥) عمر: «والله ليمرنَّه ولو على بطنك»(٦). قال مالك: «ليس العمل عليه، ولا أرى أن يجبر أحد على هذا»(٧).

قال الإمام: **(وأما الإمام الشافعي(٨) فإنه أعرف [خليقة](٩) الله بأصول**

التعليق

[١] في خ: حرم.

(٢) في ت: عليه السلام.

(٣) أخرجه الإمام أحمد في المسند (١/١٧٠). وأبو داود (١/٤٧٠).

(٤) أخرجه مسلم في صحيحه كتاب الحج - باب فضل المدينة (٢/٩٩٣). وانظر المغني (٥/١٩٢).

(٥) ساقطة من أ.

(٦) أخرجه مالك في الموطأ (٧٤٦). والشافعي في المسند (٢/١٣٥). والبيهقي في معرفة السنن والآثار (٩/١٢٢٦٤).

(٧) راجع المدونة (٦/١٩٢، ١٩٣). والتمهيد (١٠/٢٣٠). والاستذكار (٢٢/٢٣٣).

(٨) في ت زيادة: رضي الله عنه.

(٩) في البرهان: خلق.

لها وأشدهم كيسا [واتقادا][١] في مآخذها وتنزيلها منازلها [وترتيبها على مراتبها. ويشهد ذلك بالثقة فيها سابقا إليه][٢]، ولكن لم تتنفس مدته، ولم تتسع مهلته، فلم يتشوف إلى وضع مسائل بديعة، وكان متصديا للإجابة عن كل ما يُسأل عنه، واخترم وقد نيف على

الشرح

الشريعة وأضبطهم لها) إلى قوله (وسنصف ذلك النظر وحَدَّه)(٣). قال الشيخ: هذا كلامه في تقديم الشافعي [وتعيُّن](٤) تقليده، ونحن نرى خلاف ذلك، ونقول: مالك أولى بالاتباع، ويدل على ذلك مسالك:

الأول(٥): ما نقل عن النبي ﷺ أنه بشَّر به فقال: «ينقطع العلم حتى لا يبقى عالم أعلم من عالم المدينة، ويضرب الناس إليه أكباد الإبل»(٦). ويتأوَّل فيه سفيان بن عيينة ـ على فضله ـ أنه عالم المدينة، وكذلك تأوَّل فيه ابن جريج(٧) وغيره. وذكر أن سفيان قال: «كانوا يرونه مالك بن أنس»(٨). ولم يشر سفيان ـ والله أعلم ـ إلا إلى من أدركه، وقد أدرك التابعين. قال عبد الرحمن بن

التعليق

[١] في خ: وانقيادا.

[٢] ما بين [ ] ساقط من خ.

(٣) راجع البرهان (١١٥٤/٢س: ١٠ ـ ص: ١١٥٥س: ٥).

(٤) في أ، ت: تعيين.

(٥) في ت: المسلك الأول.

(٦) أخرجه الترمذي. الحديث (٢٦٨٠). والحاكم (٩١/١). وابن عبد البر في التمهيد (٨٥/١). والبيهقي (٣٨٦/١). وانظر ضعيف الترمذي (٥٠٢). وضعيف الجامع الصغير وزيادته (٦٤٤٨). والمشكاة (٢٤٦).

(٧) هو أبو الوليد عبد الملك بن عبد العزيز بن جريج الرومي، فقيه الحرم المكي، وإمام أهل الحجاز في عصره، من تابعي التابعين. أول من صنف الكتب. مات سنة (١٥٠) هـ. راجع ترجمته في: تاريخ بغداد (٤٠٠/١٠). ووفيات الأعيان (٣٣٨/٢). وتذكرة الحفاظ (١٦٩/١).

(٨) حكاه عنهما ابن عبد البر في: التمهيد (٨٤/١).

الخمسين، وكان ذلك الأمد لا يتسع لأكثر من ضبط الأصول فيها؛ فهان على أصحابه البناء عليها.

وهذا بيان منازلهم، وسنذكر في «كتاب الفتوى» أنه يتعين على المستفتي نظر كلي في [تخير][1] قدوته، وسنصف ذلك النظر وحدَّه.

الشرح

مهدي[2]: «سمعت ابن عيينة يقول: كانوا يرونه [مالك بن أنس»][3]. قال ابن مهدي: يعني التابعين[4]. فحسبك [ذلك][5] من بعض مناقبه، مع الإشفاق، وورعه في الفتوى [وتوقفه][6]. وفيه أمور أكثر من هذا. هذا تقديمه بالنظر إلى الخبر، وقد اشتهر بكونه إمام دار الهجرة، ولم يثبت هذا الاسم لأحد غيره. وما أعظم هذا النعت. وما أتم هذا التفضيل.

ومجموع ما [نوضح][7] به ترجيح هذا المذهب بالنظر طرق:

منها: أنه ﷺ من أهل دار الهجرة، وهي المدينة على ساكنها [أفضل][8] السلام، وأهلها هم أصحاب رسول الله ﷺ، نصر الله بهم الدين، وأظهر بهم

التعليق

[١] في خ: عين.

(٢) هو عبد الرحمن بن مهدي بن حسان، أبو سعيد البصري اللؤلؤي، الحافظ الثقة. روى عن مالك وشعبة والسفيانين وغيرهم. وعنه الإمام أحمد وإسحاق وابن المديني وآخرون. كان فقيها مفتيا عابدا. مات بالبصرة سنة (١٩٨) هـ. راجع ترجمته في: تاريخ بغداد (١٠/٢٤٠). وتذكرة الحفاظ (١/٣٢٩). وشذرات الذهب (١/٣٥٥).

(٣) في ت: مالكا.

(٤) ذكره ابن فرحون في الديباج: ١٤.

(٥) في ت: ذاك.

(٦) في ت: ورفقه.

(٧) في ت: يوضح.

(٨) ساقطة من ت.

[كلمته][1]، قال الله سبحانه [وتعالى][2]: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ﴾[3]. يعني: [أنتم][4]. قال مالك: هم سلف هذه الأمة، وهم العصر الأول من أمة نبيِّه [ﷺ][5] الذين أخبر ﷺ أنهم خير القرون من أمته، وهم الذين اختارهم [لصحبة نبيِّه][6]، وانتخبهم لنصرته، ورضيهم أئمة لأمته، وضرب بهم الأمثال في سالف كتبه، (١٧٢/أ) وارتضى منهم خلفاء لإقامة دينه، وإحياء سنة رسوله، وأثنى على السابقين بسبقهم، ومدح التابعين بحسن اتباعهم إياهم، ورضي بذلك منهم، [قال][7]: ﴿[وَالَّذِينَ][8] جَاءُو مِنْ بَعْدِهِمْ﴾[9]. وجعل [متبوأهم][10] دار النبوة والعلم والحكمة.

فما علموه ونقلوه، لزم أهل الآفاق الائتمام بهم فيه، إذ هم الذين وعوا عن رسول الله ﷺ ما شرع من الدين، وسنَّ من السنن، مع [توقيفهم][11] إياهم على ماضي ذلك، فكان لهم بذلك فضل العيان والمشاهدة على من نَأَتْ به الدار، وبلغته الأخبار، التي لا تحل من القلوب محل المعاينة.

وقد كان الرسول عليه السلام بغير المدينة في أسفاره، وخرج عنها بعض

التعليق

(١) في ت: كلمة المسلمين.
(٢) ساقطة من أ.
(٣) الآية (١١٠) من سورة آل عمران.
(٤) في ت: أنهم.
(٥) في ت: عليه السلام.
(٦) في أ: لصحبته.
(٧) ساقطة من ت.
(٨) في ت: ومن الذين.
(٩) الآية (١٠) من سورة الحشر.
(١٠) في ت: مثواهم.
(١١) في ت: توفيقه.

أصحابه، (١٣٤/أ) إلا أن أكثر مصير من صحبه إليها. والمقيم بها أكثر من الظاعن عنها. فكان بذلك عملهم في القلوب أقوى من عمل غيرهم.

وقد كان إجماع مَنْ بالمدينة في غير شيء حجة على من سواهم. ولم يجد مخالفنا بُدّاً من الرجوع إليهم في المد والصاع والأحباس وغيرها. فكانوا ﷺ على الحق الواضح، والطريق اللائح، لايغيرون ولايبدِّلون، بل لم يزالوا على ذلك حتى [لقوا الله ﷻ][1].

ثم سلك مسلكهم، ونهج منهجهم التابعون لهم بإحسان، فكانوا أعلم خلق الله بسنة رسول الله ﷺ. ولقد كان الناس إذا اختلفوا في غيرها، جاءوا إليها ليعلموا ما عند أهلها. وهذا بيِّن في النفوس، مستقر في القلوب. وليس [مَنْ][2] هو من أهل البلد في معرفة سيرة أهلها، كمن نقلت إليه أخبارهم. هذا معروف بالعادات.

ولم يزل الأمر على ذلك إلى [زمن][3] مالك ﷺ وأفضت [إليه][4] الإمامة، ورجع الناس إلى قوله. قال بعض الناس: [قدمت][5] المدينة بعد موت نافع مولى ابن عمر بسنة، فوجدت الحلقة لمالك[6]، وهو غلام[7]. وكان ﷺ أمير المؤمنين في السير في عصره، ورأس الراسخين في العلم في دهره، شهد بذلك رؤساء قرنه.

وشتان بين من نشأ في دار الهجرة على الوجه الذي ذكرناه، وبين من

التعليق

(١) في ت: لحقوا بالله تعالى.
(٢) ساقطة من ت.
(٣) في ت: زمان.
(٤) ساقطة من أ.
(٥) في ت: ذهبت.
(٦) في ت: مالك بن أنس ﷺ.
(٧) أخرجه ابن عبد البر عن شعبة في التمهيد (٧٣/١). وانظر الديباج: ٢١.

[تنقل][1] إليه بعض أخبارٍ عن بعض أهلها. فهذا وجهٌ في ترجيح مذهبه، والمصير إلى اتباع قوله[2].

الوجه الثاني: قُرْب زمانه من التابعين، [وهو][3] من تابعي التابعين، وهو القرن الثالث الذي انتهت إليه شهادة الرسول [ﷺ][4] حيث قال: «خير القرون قرني الذين بعثت فيهم، ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم»[5]. فقد أدرك ﷺ جملة من التابعين، وسلك مسلكهم، واتبع طريقتهم في الديانة والصيانة، وإجلال السنة وتعظيم العلم، (١٧٢/ب) حتى أنه ﷺ مرَّ يوما على مجلس أبي حازم[6] وهو يحدث، فجاوزه ولم يجلس، فقيل له في ذلك، فقال: لم أجد مجلسا، وكرهت أن أحمل حديث رسول الله ﷺ وأنا قائم[7]. فهذا وجه.

ووجه آخر: وهو طول زمانه، واتساع أيامه، فإنه أقام دهره كله في مسجد رسول الله [ﷺ][8]، لقراءة العلم وإقرائه، إلا ما يتفق له من حج أو عمرة، ولم تكن له سفرات، ولا ترددات في الأرض، بل كان العلم شغله [وطُلْبته][9].

التعليق

(١) في ت: ينقل.

(٢) وراجع في أوجه الترجيح: المدارك للقاضي عياض (٨٩/١، ١٢٠). والديباج: ١١ - ١٦.

(٣) في ت: وهي.

(٤) في ت: عليه السلام.

(٥) سبق تخريجه في: (٢٢٧/٤) هامش: ٤ من هذا الجزء.

(٦) هو سلمة بن دينار المدني الأعرج، أبو حازم، التابعي المشهور، الزاهد الفقيه، أجمعوا على توثيقه وجلالته والثناء عليه. روى عنه الزهري وهو أكبر منه. توفي بالمدينة سنة (١٤٠)هـ. راجع ترجمته في: تذكرة الحفاظ (١٣٣/١) وشذرات الذهب (٢٠٨/١).

(٧) راجع: جامع بيان العلم لابن عبد البر (١٢١٩/٢). وصفة الصفوة لابن الجوزي (١٧٨/٢). وأخرجه أبو نعيم في الحلية (٣١٨/٦).

(٨) ساقطة من ت.

(٩) في أ: طلبه.

ثم نقول: ليس على المستفتي تعلق بمبادي النظر في كل مسألة يأخذ فيها جواب قدوته، وهذا متفق عليه في المظنونات.

ونقل عن الأستاذ أبي إسحاق أنه قال: إذا اشتملت المسألة على

الشرح

ومات رحمه الله وقد نَيّف[1] على الثمانين سنة[2]. ولشتان بين من لم يتعلق بالطلب إلا قليلا، وبين من طالت مدته فيه.

ووجه آخر: وهو أنه ﷺ لم يشتغل بغير العلم، ولم يسلك غير طريقه، مع شدة الملازمة وتمام العناية بالتحصيل، قال ﷺ: كنت أخرج من منزلي صلاة الغداة إلى ابن هرمز[3]، فأعود إلى الزوال، أو قريباً من ذلك[4]. [فانظر][5] هذه الملازمة، ودوام هذا الطلب.

فهذه الوجوه التي ذكرناها، لا يشاركه أحد من الأئمة المذكورين فيها، مع ما قدمناه من قوة الحفظ وشدة الوعي والبحث عن السنة والآثار، وشهادة الرسول [ﷺ][6] (١٣٤/ب). وفي هذا كفاية وبلاغ. والله الموفق [للصواب][7].

قال الإمام: (**ثم نقول: ليس على المستفتي تعلق**[8] **بمبادئ النظر**) إلى

التعليق

(١) أناف عليه: زاد، كنيِّف. والنيِّف: الفضل. راجع القاموس المحيط (٢٧٣/٣).

(٢) راجع التمهيد (٨٩/١). والديباج: ٢٨.

(٣) هو أبوبكر عبد الله بن يزيد بن هرمز الأصم، أحد الأعلام، عداده في التابعين. كان يتعبد ويتزهد. جالسه مالك كثيرا، وأخذ عنه. مات سنة (١٤٨) هـ. راجع ترجمته في: سير أعلام النبلاء (٣٧٩/٦). وتهذيب التهذيب (٧٥/٦).

(٤) ذكره القاضي عياض في المدارك (١٢٠/١، ١٢١). والذهبي في سير أعلام النبلاء (١٢٧/٨). وابن فرحون في الديباج: ٢٠.

(٥) في أ: وانظر.

(٦) في ت: ؏.

(٧) ساقطة من ت.

(٨) في ت زيادة: إلى قوله: وهو اقتحام وتكلف خرق الإجماع.

مدرك قطعي، وجب على العامي الاحتواء عليه، [فإن][١] كانت المسألة عملية، فلتلحق بالعقائد التي لا [يسوغ][٢] العقل التقليد فيها.

وهذا عندنا سرف ومجاوزة حد؛ فإنا لا نرى أولا في العقائد ما يراه، وقد ظهر اختيارنا فيما عليهم من عقائدهم، وأما إلحاق قطعيات الشرع بالعقائد، فعظيم؛ فإن الشريعة تحتوي على مائة ألف مسألة، وأكثر مستندها القطع، وتكليف العامي الإحاطة بها في معاملاته التي يمارسها ظاهر الفساد، وهو اقتحام خرق الإجماع.

مسألة: (١٢٥/ب)

ذهب معظم الأصوليين إلى أن المجتهد لا يجوز له الاقتصار على ترجيح مذهب على مذهب من غير تمسك بما يستقل دليلا.

الشرح

آخره[٣]. قال الشيخ: قد قدمنا هذا الكلام للأستاذ، ورددنا عليه[٤]. وأكثر المسائل القطعية تفتقر إلى أدلة غامضة، من تقرير إثبات مستند الإجماع، والعلم بقواطع النصوص، ومعرفة الأقيسة القطعية، إلى غير ذلك من أمور غامضة، لا يقدر العوام على الإحاطة بها بحال.

قال الإمام: (**مسألة: ذهب معظم الأصوليين إلى أن المجتهد لا يجوز له الاقتصار على ترجيح مذهب [على مذهب]**[٥]) إلى آخره[٦]. قال الشيخ:

التعليق

[١] في خ: فإذا.

[٢] في خ: يسوع.

(٣) انظر البرهان (٢/١١٥٥س: ٦ - ص: ١١٥٦س: ٣).

(٤) راجع: (٤/٢١٢) من هذا الجزء.

(٥) ساقطة من ت.

(٦) راجع البرهان (٢/١١٥٦س: ٤ - ص: ١١٥٧س: أخير).

وحكى صاحب «المغني»، وهو عبد الجبار في كتابه المترجم «بالعمد» عن بعض أصحابه جواز الاكتفاء بالترجيح.

وسقوط هذا المذهب واضح؛ فإن الترجيح الحقيقي ينشأ من منتهى الدليل، فإذا لم يكن دليل، لم يثبت الترجيح تصورا، وإن فرض تمسك بمبادئ نظر، وسمي ذلك ترجيحا، فهو نظر فاسد لقصوره، ولا ترجيح بالفاسد. والنظر يفسد بقصوره تارة، وبحيد عن المدرك المطلوب أخرى.

فإن قيل: كان أصحاب رسول الله ﷺ في تفاوضهم يكتفون بمسالك الترجيحات، وما كانوا يمهدون أدلة مستقلة، ثم يبنون عليها ترجيحات، وهم الأسوة. قلنا: هذه دعوى عرية لا أصل لها؛ فإنهم كانوا يبنون أحكاما على معان سديدة، وعلى تقريبات شبهية. وهذا

الشرح

[قد][(١)] قدمنا في حدِّ الترجيح وبيانه ما يغني عن هذا، وذلك أنا قلنا: إن [المذاهب][(٢)] [دعاوى][(٣)]، إذا لم تعضَّد بأدلة متساوية، وإنما يتبين أمرها إذا نظر إلى أسبابها، وكل ذي مذهب [قلَّ][(٤)] أن يدل على مذهبه، لو اكتفى بترجيحه، لكان الترجيح دليلا، والترجيح لا يكون دليلا بحال[(٥)]. نعم، إذا تعارض عند العامي مجتهدان، وتناقضت عليه أقوالهما، ومالت نفسه إلى تفاوتٍ بينهما، على حسب ما قررناه. فإنه أوجب عليه الرجوع إلى قول الأعلم عنده،

التعليق

(١) في أ: وقد.

(٢) ساقطة من أ، ت.

(٣) في أ، ت: الدعاوى.

(٤) في أ: قبل.

(٥) راجع: (٤/٢٠٦) هامش: ٥ من هذا الجزء.

مدرك الشرع، وكانوا لا يعتنون بردِّ المعاني إلى الأصول، لا عن جهل بها، ولكنهم علموا أن معتمد الأحكام المعاني. فأما الاقتصار على الترجيحات، فادعاؤه عليهم تخرص بين. نعم، قد نقول: إذا عريت واقعة عن نظر قويم، ولاحت فيه مخيلة على بعد، ولا [يكون][١] مثلها دليلا، فقد يجوز التمسك بها تجويزا للمجتهد استصحاب الحال. وإن رأينا أن نذكر في آخر هذا المجموع طرفا صالحا من حكم شغور الزمان عن المفتين، وحملة الشريعة، ذكرنا (١٢٦/أ) طرفا صالحا في ذلك، إن شاء الله تعالى.

القول في ترجيحات الأدلة

إنما مظنة الترجيحات تعارض صور الأدلة، وهي في غرضنا ألفاظ منقولة، ومعان مستنبطة.

الشرح

وإن كان مستنده أمراً لا يصح أن يكون مستندا عند العلماء فيما يعملون به. فقد يظن الظان أن العامي تمسك في التقديم بترجيح مجرد، وليس الأمر كذلك، فإن الذي تمسك به هو دليل مثله، والأدلة (١٧٣/أ) لا تدل [بأنفسها](٢)، أعني الأدلة السمعية، وإنما تدل بنصب ناصب إياها أدلة. والعامي إذا كُلِّف التمييز، ولا يقدر إلا على هذا، فهو دليله، ويجوز عند التباس أوقات [الصلاة](٣) الاعتماد على أمور، لولا الضرورة لما اعتمد عليها. والله المستعان.

قال الإمام: (القول في ترجيحات الأدلة) إلى قوله (ونحن نرسم ما يتعلق

التعليق

[١] ساقطة من خ.

(٢) في ت: على نفسها.

(٣) في ت: الصلوات.

فأما الألفاظ، فتنقسم إلى النصوص التي لا تقبل التأويل، وإلى الظواهر. فأما النصوص، فتنقسم إلى ما ينقل قطعا، واستوت في النقل، ويلتحق بهذا القسم ما ينقل من غير قطع، ولكن تستوي النصوص في [طريق][1] النقل من غير ترجيح آيل إلى الثقة، والتغليب فيها. ونحن نرسم ما يتعلق بهذا القسم.

الشرح

بهذا القسم)(٢). قال الشيخ: قوله: [إنما](٣) مظنة الترجيحات تعارض صور الأدلة، هذا إنما يكون على إطلاق الدليل على الأمارة، فأما الدليل القاطع، فلا يتصور التعارض فيه(٤).

ومعنى قوله: تعارض صور الأدلة، ولم يقل تعارض الأدلة، [فإن](٥) الدليل على هذا الاصطلاح يرجع إلى العلامة، ولا يتصور تعارض علامتين على حكمين متناقضين. فإذاً يرجع الترجيح إلى تعارض صور العلامات، على معنى أن كل واحدة، لو انفردت، لكانت علامة على التحقيق عند قوم، وهم الذاهبون إلى أن كل مجتهد مصيب.

وأما الذين ذهبوا إلى أن المصيب واحد، فلا يتصور عندهم التعارض بين العلامات على الحقيقة. فإنا قد قلنا إن التعارض على الحقيقة، إنما يكون على تقدير اشتمال كل واحدة منهما على شرائط الصحة، لو كانت منفردة(٦). [ومن يقول المصيب واحد، لا يتصور ذلك عنده، لأنه يرى إحداهما ليست أمارة

التعليق

[١] ساقطة من خ.

(٢) راجع البرهان (٢/١١٥٨س: ١ - ٩).

(٣) ساقطة من ت.

(٤) راجع: (١/٢٦٦) هامش: ١ من الجزء الأول.

(٥) في ت: وإن.

(٦) راجع: (٣/٦٢٦)، (٤/٧٩) من هذا الجزء.

مسألة:

إذا تعارض نصان على الشرط الذي ذكرناه، وتأرخا، فالمتأخر ينسخ المتقدم، وليس ذلك من مواقع الترجيح.

فإن تطرق إلى أحد النصين ظن النسخ من غير قطع، فهذا نصفه ونصوره، ثم نذكر المذاهب فيه.

قال الشافعي في مسألة المس: قيس بن طلق راوي حديث الخصم، وهو ممن تقدم إسلامه، وأبو هريرة ممن روى [أحاديث][١]، وكان إسلامه بعد الهجرة بست سنين، فرأينا إمكان النسخ [تطرق][٢] إلى ما رواه قيس.

الشرح

قطعا، وإن كانت منفردة](٣). ولكن لما كان التعيين مردود شرعاً إلى الاجتهاد، فقد يطلق على ذلك لفظ الترجيح تجوُّزا. وعلى الجملة البحث الخاص عن إدراك ما يظن كونه مناطا مجمع عليه، وهو المقصود الآن، ونحن نذكر المسائل على هذا الشرط.

قال الإمام ﷺ: (**مسألة: إذا تعارض نصان على الشرط الذي ذكرناه**) إلى قوله (**ومجرد الترجيح لا يجوز التمسك به**)(٤). قال الشيخ: إذا تعارض نصان وتأرخا، فالمتأخر (١٣٥/أ) ينسخ المتقدم(٥). وهذا لا ريب فيه، هذا إذا علمت

التعليق

[١] في المطبوع: أحاديثنا.

[٢] ساقطة من خ.

(٣) ما بين [ ] ساقط من أ.

(٤) انظر البرهان (١١٥٨/٢س: ١٠ ـ ص: ١١٦١س: ٢).

(٥) راجع المسألة في: شرح تنقيح الفصول: ٤٢١. والبحر المحيط (١٤٠/٦). وشرح الكوكب المنير (٦١٢/٤).

وكذلك صح عن النبي عليه السلام في مرض موته أنه قال: «إنما جعل الإمام ليؤتم به، فإذا صلى جالسا فصلوا جلوسا أجمعون». ولكن الشافعي تعلق بجلوس النبي ﷺ في مرض موته، والمقتدون به قيام وراءه؛ فكان هذا (١٢٦/ب) من أواخر أفعاله، والحديث الذي رويناه مطلق، فيغلب على الظن أنه كان في صحته.

الشرح

التواريخ، فإن ظن ذلك بنقل الآحاد، فلا يخلو [إما][1] أن تكون الأخبار متواترة أو آحادا، فإن كانت الأخبار آحادا، فلا خلاف في قبول التواريخ، بناء على نقل الآحاد أيضا، إذ أعلى درجة الشرط أن يكون كالمشروط، وإن كانت الأخبار متواترة، وانفرد الآحاد بنقل التواريخ، فهذا محتمل، إذ قد يقال: إذا لم يستقل كل واحد من النصين بإسقاط الآخر، فلو صرنا إلى قبول [قول][2] الآحاد في التواريخ، لأسقط المتواتر بالآحاد، وذلك ممنوع، ويصح أن [يمال][3] إلى قول العدول، فلا يكون هذا بمثابة استقلال قول [العدل][4] بنقل المتواتر، وهذا هو الأظهر (١٧٣/ب) عندنا.

أما إذا تطرق إلى أحدهما ظن النسخ، بناء على [ظن][5] تقدم إسلام أحد [الراويين][6]، وتأخر إسلام الآخر، هذا لا يثبت به عندنا ظن النسخ، وليس من ضرورة من تقدم إسلامه أن تتقدم روايته، ولا بالعكس من ذلك. أما إذا [تعيَّن][7] زمان رواية أحدهما، وأطلق زمان رواية الآخر، مثل قول

التعليق

(١) ساقطة من ت.
(٢) ساقطة من أ.
(٣) في ت: يقال.
(٤) في ت: العدول.
(٥) ساقطة من أ.
(٦) في ت: الروايتين.
(٧) في أ: تبين.

ومن هذا القبيل أخبار الدباغ، مع ما رواه عبد الله بن عكيم الجهني قال: «ورد علينا كتاب النبي ﷺ قبل موته بشهر: لا تنتفعوا من الميتة بإهاب ولا عصب». فأحاديث الدباغ كانت مطلقة غير مقيدة بتاريخ؛ فالغالب على الظن جريانها قبل هذا التاريخ، ولكن الشافعي رد حديث عبد الله، لأنه كان محالا على الكتاب، وناقل الكتاب مجهول ليس بمذكور، فالتحق الحديث بالمرسلات. فهذا تصوير ما أردناه.

الشرح

[الصحابي][1] في مرض موته [ﷺ][2]: جالسنا، أو ورد علينا كتاب رسول الله ﷺ قبل موته بشهر، إلى ما يضاهي ذلك. فالذي نراه أن الخبر الذي انضبط وقت نقله، مقدَّمٌ على الآخر، ولا فرق على هذا بين أن يقرب الوقت المنضبط من وفاة رسول الله ﷺ أو يبعد.

وبيانه بالمثال في قوله: «ورد علينا كتاب رسول الله ﷺ قبل موته بشهر»[3]. أنا تحققنا الحكم، ذلك الوقت المعيَّن، ونحن على تردد، هل الخبر الآخر [متقدم][4] عليه، أو [متأخر][5] عنه؟ فالحكم معلوم الثبوت، ونحن على تردد في ورود ما يزيله، ولا يثبت النسخ بمجرد الإمكان.

التعليق

(١) في أ، ت: ﷺ.

(٢) ساقطة من أ، ت.

(٣) مثل حديث عبد الله بن عُكَيْم ولفظه: «أتانا كتاب رسول الله ﷺ قبل وفاته بشهر أو شهرين: ألا تنتفعوا من الميتة بإهاب ولا عصب». أخرجه أبو داود (٢/٣٨٧). والترمذي - عارضة (٧/٢٣٤). والنسائي - المجتبى (٧/١٥٥). وابن ماجه (٢/١١٩٤). والإمام أحمد في المسند (٤/٣١٠). وانظر المسألة في: البرهان (٢/١١٥٩). والمغني (١/٩١). والبحر المحيط (٦/١٥٨).

(٤) في أ: متقدما.

(٥) في أ: متأخرا.

قال الشافعي: إن تجرد نص، ولم يعارضه آخر، فإمكان النسخ مردود، ومدعيه مطالب بنقل النسخ، ولا يكتفى في هذا المقام بغلبة الظن. فإن تعارض نصان، وتطرق إلى أحدهما مسلك من المسالك التي صورناها، فعند ذلك يرى الشافعي ترجيح النص الذي لا يتطرق إليه ظن النسخ على الآخر، [ورأيه أولى][1] من الحكم بتساقط النصين عند تعارضهما.

الشرح

وإذا كان هذا الوجه هو الصواب، وإن تقادم زمان ورود المنضبط الوقت، فما القول إذا قرب الزمان وبعد ورود النسخ؟ فإنه يغلب على الظن أن الحكم الثابت في مرض موته، لم يرد [نسخ عليه](٢)، لقرب زمانه من وفاته. وقد قال مالك: إذا تناقضت وصيتان، وإحداهما مؤرخة، والأخرى غير مؤرخة، فالوصية المؤرخة مقدمة(٣). وهو من هذا الذي نحن فيه.

وأما قول الشافعي: إنْ تجرد نص، ولم يعارضه آخر، فإمكان النسخ [مردود](٤)، ولا يكفي إمكان النسخ في ترك الخبر. وهذا الكلام فيه تجوُّز، وأراد بالإمكان الظن. وأما مجرد الإمكان، فلا يضر على حال، فإن الإمكان غير منقطع عن كل واحد من المتعارضين. فالمراد إذاً: ظن النسخ غير ضار عند الانفراد. وهذا [الكلام](٥) لا يصح القول به على الإطلاق، فإنا بينا أن الظن إذا استند إلى قول العدل وأخبار الآحاد، وقع التمسك به بإجماع. وإنما أراد بالظن ما ذكرناه من الجهات التي ذكرناها. فهذا موضع الخلاف.

التعليق

[١] في خ: ورأى لولا.
(٢) في ت: عليه نسخ.
(٣) راجع: المدونة (٦/٧٠).
(٤) في أ، ت: غير مردود. وانظر البرهان (٢/١١٦٠س: ٦).
(٥) في ت: القول.

وقال قائلون: النصان متعارضان؛ فإن الذي اتجه فيه إمكان النسخ ظنا، لا يخفى سقوطه، والنص الآخر [يهي][1] به ويحط عن منزلته. والتمسك بمرتبة أخرى دون النصوص أولى، ولا يبقى مع تعارض النصين إلا ظن ترجيح، ومجرد الترجيح لا يجوز التمسك به.

الشرح

والصواب عندنا بعد تسليم الظن بالنسخ عند التعارض، وانتفاء دليل آخر، أن يصار إلى ما بَعُد عن ظن النسخ، فإن تعطيل الواقعة عن الحكم، لا سبيل إليه، وقد فقد متأخر آخر، وترتيب الحكم على ما يظن نسخه باطل، فلم يبق إلا الحكم بما بَعُد عن ظن النسخ.

وأما الذين ذهبوا إلى أن (١٣٥/ب) الخبرين يتعارضان، فقد [ذكروا](٢) وجه مذهبهم، وقالوا: الخبر الذي تطرق إليه ظن النسخ (١٧٤/أ) لا يخفى سقوط التمسك به، والخبر الآخر [يهي](٣) به، وينحط عن [الرتبة](٤) المقطوع بها، أي ليس على العمل به إجماع. وإنما اعتمدت أخبار الآحاد، لانعقاد الإجماع على العمل بها. وهذا التصوير [يمنع](٥) الإجماع، فوجب الحكم بسقوطها، وطلب حكم المسألة من مأخذ آخر.

وتحقيق هذا المذهب يؤول إلى إسقاط الخبرين جميعا، على الوجه الذي ذكرناه. ولا يبقى بعد تعارض نصين، إلا ظن ترجيح، ومجرد الترجيح لا يجوز التمسك به(٦).

التعليق

[١] في خ: شهى.
(٢) في أ: ذكرنا.
(٣) في أ، ت: نهى. والمثبت هو الصحيح. من وهى السقاء يهي، إذا تخرق وانشق. ووهى الحائط، إذا ضعف وهم بالسقوط. راجع الصحاح (٢٥٣١/٦).
(٤) في ت: الرتب.
(٥) في ت: منع.
(٦) قال المقترح رحمه الله: «هذا كلام غير سديد، فإن العمدة ليست هي الترجيح،=

ووجه الحق في ذلك: أن الحادثة إذا عريت عن مسلك [يعد][١] من سبل مسالك الأحكام، وتعارض (١٢٧/أ) خبران نصان، وتطرق إلى أحدهما إمكان النسخ، وعدم المجتهد متعلقا سواهما، فالوجه التمسك بالخبر الذي لا يتطرق إليه ظن النسخ، وهذا أولى من تعطيل الحكم وتعرية الواقعة [عن][٢] موجب الشرع، وهذا يناسب القول في مآخذ الأحكام عند [عرو][٣] الزمان عن المفتين، ولعلنا نختتم هذا المجموع بطرف صالح منه يقع به الاستقلال. فإن وجد المتناظران

الشرح

قال الإمام: (ووجه الحق في ذلك، أن الحادثة إذا عريت عن مسلك) إلى قوله (وسنسند إليه أمثاله)(٤). قال الشيخ: هذا الذي ذكره الإمام ههنا، اقتصاراً على محض المذهب، غير معضود بالأدلة، فلم [يورد](٥) دليلا لنفسه، ولا [ردا](٦) على خصمه، ومثل هذا لا يقنع به في الفروع، فكيف بمسائل الأصول؟ وفي العبارة نوعٌ من الإشكال، فإنه قال: فالوجه النزول عنهما، والتمسك بقياس إن وجدناه، ثم يستعمل الخبر الذي بَعُد عن ظن النسخ، [مرجحا](٧) لأحد القياسين على الآخر(٨). وهذا يدل على أنه فرض المسألة

التعليق

= وإنما هو الدليل الراجح. ويلزم هذا القائل مع كلامه هذا جحد الترجيح من الشريعة، وهو خلاف الإجماع». النكت (٧٤/ب).

[١] في خ: بعد.
[٢] في خ: على.
[٣] في خ: زوال.
(٤) راجع البرهان (١١٦١/٢س: ٣ ـ ص: ١١٦٢س: ٢).
(٥) في أ، ت: ير.
(٦) في ت: رد.
(٧) في أ: ترجيحا.
(٨) راجع البرهان (١١٦١/٢س: ١١).

مسلكا من مآخذ الأحكام سوى الخبرين، مثل أن يجد للقياس مضطربا، فالوجه النزول عن الخبرين جميعا، والتمسك بالقياس. ثم الخبر الذي بعد عن ظن النسخ يستعمل ترجيحا لأحد القياسين على الآخر.

فهذا وجه مدرك الحق في ذلك، وهو أصل في كتاب الترجيح، وسنسند إليه أمثاله.

الشرح

أيضا في قياسين متعارضين، على وفق خبرين متناقضين، ثم جعل التمسك بأحد القياسين، وجعل الخبر الذي بَعُد عن ظن النسخ مرجحا، [فهلا][1] عكس الأمر، وجعل التمسك بالخبر الذي بَعُد عن ظن النسخ ورجحه بالقياس؟ وهذا كان أولى من أن يستعمل القياس مرجحا.

وأصل هذا كله، هل المرجوح في معنى المعدوم، أو [نثبت][2] له أثراً؟ فلا يكون الراجح ممتازاً عنه إلا بمزية ترجيحه، والمزايا الترجيحية يعتمد عليها عند الاضطرار، وفقدان دليل مستقل[3]. وهذا هو الذي بنى عليه الإمام الكلام، وهو لعمري ظاهر، ولا يصح أن يكون الخبر المرجوح كالعدم بالكلية، ولذلك لا يبقى الإنسان على ظنه في الراجح، بمثابة ما لو كان الراجح منفردا، ومن ظن ذلك، [فإنه][4] يغالط نفسه[5].

وهذا القول هو المشهور عندنا. قال مالك رحمه الله: إذا تعارضت بينتان، وكانت إحداهما أعدل، قضى بالحق لصاحب البينة التي قضي بكونها

التعليق

(١) في ت: فهذا.
(٢) في أ، ت: يثبت.
(٣) راجع المسألة في: البحر المحيط (٦/١٣١).
(٤) في ت: فإنما.
(٥) في ت زيادة: والله الموفق للصواب.

مسألة:

إذا تعارض خبران نصان نقلهما الآحاد، واستوى الرواة في الصفات المرعية في حصول الثقة، ولكن كان أحدهما أكثر رواة، فالذي ذهب إليه الأكثرون الترجيح بكثرة العدد، [وهو مذهب الفقهاء][1]، وذهب بعض المعتزلة إلى منع الترجيح بكثرة العدد،

الشرح

أعدل، مع يمين أصحابها[2]. ولو لم [تتعارض][3]، لثبت القضاء بها من غير يمين. وهذا يدل على أنه رأى للتعارض أثراً في التضعيف. ولذلك افتقر إلى اليمين، وقصر الحكم [على القضاء][4] [بالأعدل][5] على الموضع الذي لليمين فيه مدخل. ولم ير ذلك في النكاح، لعدم دخول الأيمان فيه، فلا يقضى [بالمرة][6] لأحد الرجلين، بناء على أن بينته أعدل. وخالف في ذلك سحنون[7]، وكأنه رأى [أن][8] المرجوحة كالعدم (١٧٤/ب) في القضاء بالراجحة. وليس الأمر على ما قال.

قال الإمام: (**مسألة: إذا تعارض خبران نصان نقلهما الآحاد**) إلى قوله (**فهذا منتهى المراد**)[9]. قال الشيخ: الترجيح بكثرة العدد ظاهر، ومرجع هذه المسائل إلى أصل واحد، وهو إدارة الأمر في الحكم على (١٣٦/أ) حصول

التعليق

[١] ما بين [ ] ساقط من خ.

(٢) راجع المدونة (٥/١٨٧، ١٨٨).

(٣) في أ: تعارض.

(٤) في أ: بالقضاء.

(٥) في ت: فالأعدل.

(٦) في أ، ت: المرأة.

(٧) راجع: المدونة (٢/٢٥٠).

(٨) ساقطة من أ.

(٩) انظر البرهان (٢/١١٦٢س: ٣ - ص: ١١٦٦س: ٧).

واحتجوا في ذلك بالشهادة، فإنه لا [ترجح][١] بينة على بينة بكثرة العدد. وهذا الذي ذكروه مما اختلف الفقهاء فيه:

فذهب معظم أصحاب مالك، وشرذمة من أصحاب الشافعي إلى أن البينة المختصة بمزيد العدد (١٢٧/ب) في الشهود مقدمة على البينة التي تعارضها. والمسألة على الجملة مظنونة، وللاجتهاد فيها مجال.

الشرح

غلبة الظن في أحد الجانبين. فإذا تعارض الخبران، وكثرت رواة أحدهما، وقلَّت رواة الآخر، فغلبة الظن حاصلة بظن ثبوت الخبر الذي كثرت رواته، وإذا لم يكن في الرواة والروايات تعبدات سمعية، وغلبة الظن حاصلة في أحد الجانبين، وهي عن الآخر منتفية، لم يجز التمسك بجهة يظن انتفاؤها(٢).

هذا مرجع هذه المسائل بجملتها. والصواب عندنا الاعتماد على كل وجهٍ مُغْلِبٍ على الظن، لانتفاء التعبدات في ذلك. والأصح ما قاله القاضي(٣) من كون ذلك مظنونا غير مقطوع به.

وأما الذين منعوا ذلك، فقد شبهوا الرواية بالشهادة، فإنه لا [ترجح](٤) بينة على بينة بمزيد العدد، على القول الظاهر للفقهاء(٥).

التعليق

[١] في خ: يرجح.

(٢) قال المقترح رحمه الله: «إنكار زيادة غلبة الظن بزيادة العدد معاندة. وأما من قاس الرواية على الشهادة، فقد سلك مسلكا فاسدا من وجوه: **الأول** ـ أن الشهادة أيضا مختلف فيها. **والثاني** ـ أنها مبنية على التعبدات، بخلاف الرواية. **وأيضا** ـ فإن المعلوم من أحوال الصحابة الترجيح بكثرة العدد، فلا وجه للإنكار بعد ذلك». راجع النكت (٧٤/ب). وانظر في الترجيح بكثرة الرواة: المستصفى (٢/٣٩٤). وشرح تنقيح الفصول: ٤٢٠. وشرح العضد على ابن الحاجب (٢/٣١٠). والبحر المحيط (٦/١٥٠). وشرح الكوكب المنير (٤/٦٢٨).

(٣) في ت زيادة: رحمه الله.

(٤) في ت: تترجح.

(٥) راجع: المدونة (٥/١٨٨). والمراجع السابقة.

ثم معظم قواعد الشهادات منوطة بالتعبدات، والروايات مدار أصولها وتفاصيلها على الثقة المحضة. ولهذا لا تعتبر فيها الحرية والعدد في [أصل القبول][١]، وكثرة الروايات توجب مزيدا في غلبة الظن. وقد قال القاضي رحمه الله [تعالى][٢]: تقديم الخبر على الخبر بكثرة الرواة لا أراه قاطعا، وإنما أراه من مسالك الاجتهاد.

الشرح

وفي ترجيح البينة على البينة بمزيد العدالة والعدد ثلاثة أقوال: قول بالترجيح فيهما جميعا، وقول بنفي الترجيح، وقول بالفرق بين العدد والعدالة، فيقع الترجيح بمزية العدالة دون العدد. هذا هو المشهور(٣).

والفرق بينهما أن مزية العدد زيادة لا اتصال لها بالأصل، فهي فضلة مستغنى عنها(٤)، ومزية العدالة لا يمكن فصلها، ولا يتصور الاستغناء عنها. وعلى هذا القول، هل يرجح بمزية العدالة على الإطلاق، أو في المواضع التي لليمين فيها [مدخل](٥)؟

وأما ما ذهب إليه الإمام من [التفصيل](٦)، وقطعه بالتقديم عند خلو الواقعة عن دليل زائد(٧)، فلست أرى الأمر مقطوعاً به كما ذكر. وما ذكره من الدليل مبني على محض التقدير، فإنه قال: نحن نعلم أن أصحاب رسول الله ﷺ لو تعارض عندهم خبران، كثرت رواة أحدهما، وقلَّت رواة الآخر،

التعليق

[١] في خ: أصول الفقه. وفي الهامش: أصل الفقه.

[٢] ساقطة من خ.

(٣) راجع المنخول: ٤٣٠. والمسودة: ٣٠٥. والبحر المحيط (١٥١/٦). وشرح الكوكب المنير (٦٣٢/٤).

(٤) راجع البحر المحيط (١٣٧/٦).

(٥) في ت: مساغ.

(٦) في ت: الفضل.

(٧) راجع البرهان (١١٦٣/٢س: ٨ - ١٢).

والوجه في هذا عندنا أن المجتهدين إذا لم يجدوا متمسكا إلا الخبر، وتعارض في الواقعة خبران، واستوى الرواة في العدالة [والثقة، وانفرد][١] بنقل أحدهما واحد، وروى الأخرَ جمع، فيجب العمل بالخبر الذي رواه الجمع. وهذا مقطوع به، فإنا على قطع نعلم أن أصحاب رسول الله ﷺ، لو تعارض لهم خبران، كما وصفنا، والواقعة في محل لا تقدير للقياس فيه، ولا مضطرب للرأي، لما كانوا يعطلون الواقعة، بل كانوا يرون التعلق بما رواه الجمع.

فأما إذا كان في المسألة قياس وخبران متعارضان، كثرت رواة أحدهما، فالمسألة الآن ظنية، فإن الخبر الذي نقله الواحد يضعف بالخبر الذي يعارضه، فيبعد أن يستقل دليلا. والذي يقتضيه هذا [المسلك][٢] النزول عنهما، والتمسك بالقياس، وترجيح القياس الذي

الشرح

والواقعة في مجال لا تقدير للقياس فيه، لكانوا لا يعطلون الواقعة، بل يحكمون بالخبر الذي يرويه الجمع(٣). هذا مستنده، وهو في غاية الضعف. ومن أين يعلم هذا المقدَّر، والواقعة لم ينقل عنهم فيها حكم؟ ويمكن أن يكون بعضهم أو جميعهم لا يرى ذلك. فكيف يدعي القطع، [مع](٤) إمكان نقيض المقدَّر؟ وكثيرا ما يستعمل الإمام مثل هذا الكلام عند الاحتياج إلى الدليل. وهو عند ذوي التحقيق حائد عن التحصيل.

فأما إذا كان في المسألة قياس وخبران [متعارضان](٥)، كثرت رواة

التعليق

[١] في خ: والفن أيقن.
[٢] ساقطة من خ.
(٣) راجع البرهان (٢/١١٦٣س: ٨ ـ ١٢).
(٤) في أ: من.
(٥) ساقطة من أ، ت.

يعضده الخبر الذي يرويه الجمع. ولو تجرد القياس في الجانب الآخر، (١٢٨/أ) [فهو][١] متمسك [الحكم ومتعلقه. فهذا وجه.

ولكن قد نظن أن أصحاب رسول الله ﷺ كانوا يقدمون][٢] الخبر الذي يرويه الجمع، ويضربون عن القياس كدأبهم في تعظيم الخبر وتقديمه. ولسنا على قطع في ذلك، فإنا لا نثبت أصول الشريعة إلا بمستند قطعي، فما قطعنا به أثبتناه، وما غلب على ظننا ترددنا فيه، وألحقناه بالمظنونات.

فآل حاصل القول إلى أن الخبر وإن رواه جمع من [الثقات][٣]، إذا عارضه خبر نقله عدل واحد، فيسقط ما رواه الجمع عن رتب الأدلة المقطوع بها، فإن عدمنا مأخذا سواهما، كان تعلقنا بالأرجح تعلق من لا يجد مضطربا سوى الترجيح، ومحض الترجيح لا يتعلق به عند فقد الأدلة. كما سيأتي شرحه، إن شاء الله تعالى.

الشرح

أحدهما، وقلَّت رواة الآخر(٤)، فللمسألة (١٧٥/أ) [ثلاث](٥) صور:

[أحدها:](٦) أن يكون القياس على وفق الخبر الذي كثرت رواته، فهذا خفاء [بأن](٧) الحكم على وفق الخبر. ولكن يتصدى في ذلك نوع [آخر](٨)

التعليق

[١] في خ: وهو.
[٢] ما بين [ ] ساقط من خ.
[٣] في المطبوع: الثقاة.
(٤) راجع البرهان (٢/١١٦٣س: ١٣).
(٥) في أ: ثلاثة.
(٦) في أ: إحداها.
(٧) في ت: أن.
(٨) ساقطة من أ.

فأما إذا وجدنا [أدلة، فالمسألة إذ ذاك ظنية، منزلة على ما يؤدي إليه اجتهاد الناظر. وكذلك إذا وجدنا][1] القياس موافقا للخبر الذي نقله الواحد، فالمسألة ظنية أيضا.

وإن كان القياس في جانب الخبر الذي رواه الجمع، [فلا شك أن الحكم بذلك القياس المرجح بالخبر الذي رواه الجمع][2]. فهذه جوامع القول في ذلك.

وقد ذكرنا في تعارض الخبرين إذا تطرق إلى أحدهما إمكان النسخ من الجهات التي ذكرناها، أن الوجه النزول عنهما والتمسك بالأقيسة إن وجدناها، ولم [نردد][3] في ذلك تغليب ظن. والسبب فيه أنا ظننا ظنا غالبا بالصحابة ﷺ اعتبار الترجيح بالثقة والعدد، ورددنا

الشرح

من النظر، وهو أنا هل نحكم [بإسقاط](4) الخبرين وإسناد العمل إلى القياس؟ أو نقول: [يرجح](5) الخبر الذي كثرت رواته من وجهين: أحدهما كثرة الرواة، والثاني العضد بالقياس، فيكون مستندا إليه؟

والذي يأتي على طريق الإمام النزول عنهما، لأنه يرى كثرة الرواة مزية ترجيحية، [والمزايا الترجيحية](6) يتعلق بها عند فقدان الأدلة، لا جرم قال: (١٣٦/ب) والذي يقتضيه هذا المسلك النزول عنهما، والتمسك بالقياس،

التعليق

[١] ما بين [ ] ساقط من خ.
[٢] ما بين [ ] ساقط من خ.
[٣] في خ: يرد.
(٤) في ت: يتساقط.
(٥) في ت: بترجيح.
(٦) ساقطة من ت.

[القول][1]، ولم يسنح لنا مثل ذلك فيما يتطرق إليه النسخ إمكانا، إذ تبينا من تفحصهم عن أسباب الثقة ما يغلب على الظن الترجيح بها، وتقديم الأخبار على الأقيسة تعظيما لها، إذا رجع الأمر إلى التفاوت في الثقة. (١٢٨/ب)

الشرح

وترجيح القياس الذي [يعضده][2] الخبر الذي يرويه الجمع[3]. [فتحصل][4] تلك المزية في الخبر من كثرة الرواة مرجحة للقياس.

الصورة الثانية: أن يتجرد القياس في الجانب الآخر، فهو [متمسك][5] الحكم، بناء على ما سبق من أن الترجيح يرجع إلى مزية يتعلق بها عند فقدان الأدلة. قال: ولكن [قد][6] يظن أن الصحابة كانوا يقدمون الخبر الذي يرويه الجمع، ويضربون عن القياس، كدأبهم في تعظيم الخبر وتقديمه. وهذا عندنا ضعيف، وذلك أنه إن سُلِّم أنهم كانوا يقدمون الأخبار على الأقيسة، فذلك في خبر لم يعارضه خبر آخر. وأما إذا تعارض الخبران، فليس هذا موضع تركهم القياس.

وأما قوله: فآل حاصل القول إلى أن الخبر، وإن رواه جمع من الثقات، إذا عارضه خبر نقله عدل واحد، [يرجح][7] [على][8] ما رواه الجمع، عن مراتب الأدلة المقطوع بها[9]. يعني في مقابلة القياس. وإن عدمنا مأخذا

التعليق

[1] في خ: العقول.
(2) في أ: يعضد.
(3) راجع البرهان (٢/١١٦٤س: ٢).
(4) في أ: فيجعل.
(5) في أ: مستند.
(6) ساقطة من أ.
(7) في ت: يخرج.
(8) ساقطة من ت.
(9) راجع البرهان (٢/١١٦٤س: ١٠).

فإن ظهر لنا ظن [غيرنا][١] في وقائع بلغته أنهم نظروا في إمكان النسخ نظرهم في الثقة، نزلنا تلك [المسألة][٢] هذه المنزلة، وعاد القول إلى التعارض إلا فيما يمنع منه متمسك، لما قدمنا تمهيده من أن التعارض في التساقط [أقوى][٣] في نظر الناظرين من الاعتصام بترجيح ظني. فهذا منتهى المراد.

الشرح

سواهما، كان [تعلقنا](٤) بالأرجح تعلق من لا يجد مضطربا(٥). قال: وكذلك القول في القياس إذا كان مع الخبر الذي يرويه الواحد، وكان مجردا وحده، فالمسألة ظنية، منزَّلة على ما يؤدي إليه الاجتهاد(٦). وهذا كله عندنا صحيح، وإنما خالفناه في القسم الأول، وهو إذا كان القياس على وفق الخبر الذي كثرت رواته، فإنه مقطوع به عنده، وهو مظنون عندنا أيضا(٧).

وأما(٨) إذا كان [الخبر](٩) يتطرق إليه ظن النسخ، لا بطريق النقل من الجهات التي ذكرناها، فإن وجد للمسألة مأخذ آخر، تمسك به(١٠). وهذا أقوى في بابه، فإن التعارض هناك قوي، والقطع في المسألة أيضا مفقود، والاعتماد

التعليق

[١] في المطبوع: عندنا.
[٢] في خ: المشاهدة.
[٣] ساقطة من خ.
(٤) في أ، ت: تعلقا.
(٥) راجع البرهان (١١٦٤/٢س: أخير).
(٦) في ت: اجتهاد المجتهد. وانظر النص في البرهان (١١٦٥/٢ س: ٣ - ٧).
(٧) راجع الخلاف في المسألة: البحر المحيط (١٣٨/٦). وشرح الكوكب المنير (٦٩٦/٤).
(٨) هذه هي الصورة الثالثة.
(٩) في ت: الخبرين.
(١٠) راجع البحر المحيط (١٥٨/٦).

ومما [نذكره][١] في فروع هذا الفصل، أنه إذا روى راويان خبرين، وكل واحد منهما [ثقة][٢] مقبول الرواية لو انفرد، ولكن في أحدهما مزية ظاهرة في قوة الحفظ والضبط، والاعتناء بالوعي، فهذا مما يرى أهل الحديث مجمعين على التقديم.

وهو كما روى عبيد الله بن عمر العمري [مع ما رواه أخوه عبد الله بن عمر العمري][٣] في سهم الفارس من المغنم، فقال الأئمة: حديث عبيد الله مقدم، وإن كان أخوه عبد الله عدلاً؛ فإن بينهما تفاوتا بيناً. قال محمد بن إسماعيل البخاري: بينهما ما بين الدينار والدرهم، والفضل لعبيد الله، وهذا وإن ظهر من خدَمَة الحديث، فإذا رجع الأمر إلى العمل، فالقول عندي في الخبرين مع اختصاص إحدى الروايتين

الشرح

على النقل عن الصحابة في عين المسألة غير موجود، فإن ثبت عندهم شيء بطريق قاطع، وجب المصير إليه.

قال الإمام: (**ومما نذكره في فروع هذا [الفصل]**(٤)) إلى قوله (**ويستعمل الخبر توقيفا ينتهي إليه**)(٥). قال الشيخ: أهل الحديث مطبقون على أنه لا التفات إلى رواية المفضول مع رواية الفاضل، لأنهم (١٧٥/ب) لا يلتفتون إلى الأقيسة، إلا بعد فقدان الأخبار على الجملة، والظن حاصل بثبوت الخبر الذي رواه الأعدل. والأمر واضح على ما قرروه، لاسيما إذا كانت المسألة في محل

التعليق

[١] في خ: ما ذكره.

[٢] ساقطة من خ.

[٣] ما بين [ ] ساقط من خ.

(٤) في ت: الأصل.

(٥) راجع البرهان (١١٦٦/٢س: ٨ ـ ص: ١١٦٧س: أخير).

بالمزية، كالقول في اختصاص أحد الخبرين بكثرة الرواة مع الاستواء في الصفات المرعية، وقد سبق ذلك مفصلاً، غير أن التمسك بحديث عبيد الله حتم، من جهة أن القول متعلق بالتقدير، وهو متلقى من توقيف الشارع؛ ولا مجال للقياس فيه؛ والرأي لا يضبط منتهى الغناء والكفاية.

فهذا من المنازل التي يتعين فيها (١٢٩/أ) الاستمساك بالخبر، ولا نظر لذي الرأي على استرسال كلي، وهو موافق لمذهب الشافعي. فإن نظرنا إلى الغناء، فلا يكاد يخفى أن غناء الفارس يزيد على ضعف غناء [الراجل][١]، فلا موقف ينتهي [إليه][٢]، فيستعمل الرأي كلياً، ويستعمل الخبر توقيفاً ينتهي إليه.

الشرح

لا مجال للقياس فيه، وتحتَّم المصير إلى الخبر، واستقر في النفس سقوط أحد الخبرين، فلا يبقى [وجهٌ](٣) إلا التمسك برواية الأعدل الأضبط(٤). وهذا مما لا يبعد ادعاء الإجماع فيه. وقد صار الفقهاء المعتبرون إلى التمسك بحديث عبيد الله(٥) في قسم الغنائم(٦)، بناء على ما قررناه.

التعليق

[١] في خ: الرجل.
[٢] ساقطة من خ.
(٣) ساقطة من أ.
(٤) راجع المسألة في: المستصفى (٣٩٥/٢). والبحر المحيط (١٥٦/٦). وشرح الكوكب المنير (٦٣٥/٤).
(٥) هو عبيد الله بن عمر بن حفص بن عاصم بن عمر بن الخطاب، الإمام المجود الحافظ، أبو عثمان القرشي العدوي ثم العمري المدني. من صغار التابعين. كان أخوه عبد الله بن عمر يهابه ويجله. توفي سنة (١٤٧) هـ. راجع ترجمته في: سير أعلام النبلاء (٣٠٤/٦). وتهذيب التهذيب (٣٨/٧).
(٦) راجع صحيح البخاري (٦٧/٦). وصحيح مسلم (١٣٨٣/٣). وانظر الاستذكار (١٦٩/١٤). والمغني (٨٦/١٣).

ومما يتصل بذلك [أنه][1] إذا روى أحد الخبرين ثقة، وروى الآخر جمع لا يبلغ آحادهم مبلغ راوي الخبر الآخر في الثقة والعدالة، فاجتمع مزية الثقة وقوة العدد، فمن أهل الحديث من يقدم مزية العدد، ومنهم من يقدم مزية الثقة. والمسألة لا تبلغ مبلغ القطع، والغالب على الظن التعلق بمزية الثقة إذا ظهرت؛ فإن الغالب على الظن أن الصدِّيق ﷺ لو روى خبراً، وروى جمع على خلافه خبراً، لكان الصحابة يؤثرون رواية الصدِّيق. ومأخذ الكلام في جميع هذه الفنون واحد، فليرجع الناظر إلى المعتبر الممهد أصلاً وتفصيلاً، وليميز مواقع القطع من الظن.

الشرح

قال الإمام: (ومما يتصل بذلك أنه إذا روى أحد الخبرين ثقة) إلى آخره[2]. قال الشيخ: هذا الذي ذكره في هذا الفصل [بَيِّن][3]، وهو ردُّ [الأمر][4] إلى الاجتهاد، والنظر في آحاد المسائل يختلف، وقد يكون الذي بين الرواة من التفاوت قليلا، والكثرة غالبة جدا حتى تقارب التواتر. ففي مثل هذه الصورة يظهر [تقديم][5] الخبر الذي كثرت رواته، وقد يكون الأمر على العكس من ذلك، وهو بمثابة ما إذا روى إمام العصر، ومرموق الوقت، كمالك ابن أنس (١٣٧/أ) مثلا خبرا، وروى جمعٌ من الثقات خبرا، وبينهم وبين مالك

التعليق

[١] ساقطة من خ.

(٢) في ت زيادة: إلى قوله: وليميز مواقع القطع عن مسالك الظن. وانظر النص في البرهان (١١٦٦/٢س: ٨ ـ ص: ١١٦٨س: ١٠).

(٣) ساقطة من أ.

(٤) في ت: الأقوال.

(٥) في أ: تقدم.

مسألة: في تقديم أحد الخبرين على الآخر بموافقة أقضية الصحابة ﵃.

القول في حقيقة هذه المسألة يستدعي مقدمة من كتاب الإجماع فنقول: إن اجتمع علماء العصر على مذهب، واستمر الإجماع على الشرائط المرعية، (١٢٩/ب) فلا يبقى للتعلق بالخبر ـ والحالة هذه ـ وقع، فإن الخبر إن كان منقولاً آحاداً، فلا خفاء بما ذكرناه.

الشرح

تفاوت [كبير][١]، ويكون الرواة مثلا راويين أو ثلاثة، ففي هذه الصورة قد يغلب على الظن ما رواه مالك دونهم. وهذه التفاصيل المتفاوتة، لا يأخذها حدٌّ واحد، ولا يسترسل عليها حكم متحد، ولكل مسألة ذوق ينفرد بالنظر فيه المجتهد[٢].

قال الإمام: (**مسألة: في تقديم أحد الخبرين على الآخر لموافقة أقضية الصحابة ﵃**) إلى قوله (**فتحسين الظن بخبر الشارع المعصوم أولى**)[٣]. قلت: أما إذا صودف الإجماع على خلاف الخبر، فلابد من التمسك بالإجماع، سواء كان الخبر متواتراً أو آحاداً. والأمر فيه على [حسب][٤] ما فصَّل وبيَّن. وإن كان العمل من بعض الصحابة، فهذا موضع الخلاف[٥]، فالشافعي يرى التمسك

التعليق

(١) في أ: كثير.

(٢) قال المقترح رحمه الله: «الظاهر اعتبار العدد. وقول الإمام: إن الصديق لو روى خبراً وروى غيره ـ وهم جمع ـ خبراً، لكان الصحابة يؤثرون خبر الصديق، كلام ليس بسديد، لأنه لم ينقل شيئاً، وإنما قال: لو كان لكان، ولقائل أن يقول في مقابلته: لو كان لما كان». راجع النكت (٧٥/أ).

(٣) انظر البرهان (١١٦٨/٢س: ١١ ـ ص: ١١٧٢س: ٣).

(٤) ساقطة من أ.

(٥) قال الإمام المقترح رحمه الله في شرح هذه الفقرة: «(مسألة: في تقديم أحد=

ولو فرضنا خبراً متواتراً، وقد انعقد الإجماع على خلافه، فتصويره عسر؛ فإنه غير واقع، ولكنا على التقدير نقول: لو فرض

الشرح

بالخبر. وحاصل ما ذكره، أنه قابل بين عمل العاملين، الذين هم بعض الأمة، وظن الخبر، فظهر التمسك بالخبر على هذا التقدير.

التعليق

= **الخبرين)** إلى قوله **(يستدعي مقدمة من كتاب الإجماع)**. قال الشيخ: إنما استدعى مقدمة من كتاب الإجماع، ليتبين الناظر بها أن هذه الأقضية، هل هي إجماع من جهتهم، حتى يترك الخبر لأجلها أم لا؟ قوله: **(والمستحيل حصول الإجماع)** إلى قوله **(على أنه غير منسوخ)**. قال الشيخ: هذا لا يتصور وقوعه أصلا، فإنه لو وقع، لزم منه تناقض الإجماعين، وهذا محال، لأنه لا يتعين الخطأ في أحدهما، وهو محال بالقاطع. قوله: **(ثم الذي أراه من ضرورة الإجماع)** إلى قوله **(أن يلهج أهل الإجماع بكونه منسوخاً)**. قال الشيخ: لا شك في هذا، والعادة قاضية به، لأنهم إذا كانوا عالمين به، وعالمين بخلافه، فلابد أن يتناطقوا به. قوله: **(أما إذا فرض خبر على شرط الصحة نقله الآحاد)** إلى قوله **(فهذا قريب)**. قال الشيخ: وعلى كل تقدير هو ضعيف، إن تمسك بالأخبار، أو بالنظر في المذاهب، لأنهم ليسوا معصومين، ولا مذاهبهم حجة من حجج الله تعالى. قوله: **(وقال الشافعي: لا أنظر إلى الأعمال والأقضية إذا لم يتفق عليها أهل الإجماع، والتعلق بالخبر)** إلى قوله **(وقال الشافعي في مجاري كلامه)** إلى قوله **(فلا يتغير ذلك بانقراضهم)**. قال الشيخ: لا شك أن هذا هو النظر السديد، فإن غايتهم مجتهدين، والمجتهد يحرم عليه تقليد المجتهد. وأيضاً فليست أقوالهم حجة، فلا وجه إذاً إلا التمسك بالخبر. قوله: **(والرأي الحق عندنا)** إلى قوله **(فلسنا نرى التعلق بالخبر)**.

قال الشيخ: التقسيم الذي ذكره، حاصله العلم وعدم العلم، فنقول: إذا علموا به وخالفوه، يدل على أن ناسخاً بلغهم، فلا يتمسك به، وإن لم يعلموا به، فالخبر متمسك به، ولا يلزمنا تقليدهم في اجتهادهم، وهذا كلام ليس بسديد، لأن الإمام بنى على أنه إذا تركوه مع العلم به، فلا محل لذلك إلا الاستهانة وبلوغ النسخ، والاستهانة محالٌ عليهم، فيتعين أن يكون بلغهم ناسخ. وهذا ليس بسديد، فإن ثم احتمال آخر، وهو أن يكونوا سلكوا مسلك الترجيح، بأن رجحوا أحد الخبرين على الآخر، ولا يلزمنا العمل بترجيحهم». راجع النكت (٧٥/ب وما بعدها).

ذلك، فالتعلق بالإجماع أولى، فإن الأمة لا تجتمع على الضلالة؛ ويتطرق إلى الخبر إمكان النسخ؛ فيحمل الأمر على ذلك قطعاً؛ ولا وجه غيره؛ [ونقطع][1] بهذا.

فإن قيل: الخبر المتواتر النص من الأدلة القاطعة، وكذلك الإجماع. فلم قدمتم الإجماع؟ قلنا: لأن الخبر عرضة لقبول النسخ، والإجماع لا ينعقد متأخراً إلا على قطع؛ فلا يتصور حصول الإجماع على باطل، وتطرق النسخ إلى الخبر ممكن؛ فالوجه حمل الإجماع على القطع الكائن، وحمل الخبر على مقتضى النسخ استناداً، أو تنبيها

الشرح

وكذلك قوله: الخبر مقدم على القياس، والقياس مقدم على العمل، فكيف يتأخر الخبر ويتقدم العمل(٢)؟ هذا [معنى](٣) كلامه.

والذين تمسكوا بالأعمال، إنما صاروا إلى أنها تدل على سنن ثابتة، تركت الأخبار للسنن الثابتة، التي دلت عليها الأعمال. إلى هذا يرجع الخلاف(٤). وهذا إنما يقال فيما إذا استمرت أعمال أهل المدينة، وهي دار الهجرة ومهبط الوحي، وأهلها العالمون بالناسخ والمنسوخ. ولا يقول مالك [بترك](٥) الخبر بناء على عمل واحد، (١٧٦/أ) بل إنما يقوله عند التواطؤ على العمل بخلافه، واستمرار الناس على ذلك. هذا هو مدار الأمر، وجهة الفرق

التعليق

[١] في خ: ويقطع.

(٢) راجع البرهان (١١٧١/٢).

(٣) في ت: مغزى.

(٤) راجع مسألة ترجيح أحد الدليلين بعمل أهل المدينة والخلاف فيها: المستصفى (٣٩٦/٢). والمسودة: ٣١٣. وشرح العضد على ابن الحاجب (٣١٦/٢). والبحر المحيط (١٧٩/٦). وشرح الكوكب المنير (٦٩٩/٤).

(٥) في أ: نترك.

على تقدير استثناء. والمستحيل حصول الإجماع على حكم مع خبر نصٍّ على مناقضته، مع الإجماع على أنه غير منسوخ. فهذا مما لا يتصور وقوعه، حتى يتكلم في تقديم أو تأخير؛ وإنما الكلام في خبر مطلق.

ثم الذي أراه [أن][1] من ضرورة الإجماع على مناقضة الخبر النص المتواتر أن يلهج أهل الإجماع بكونه منسوخاً. فهذا قولنا في الإجماع.

الشرح

بين المذهبين. ونحن الآن نعتني بذلك، فإن الحاجة إليه ماسة، [والطاعنون][2] به على مالك لم يقفوا على سرٍّ مذهبه.

اعلم أن الله تعالى بعث محمدا ﷺ رحمة للعالمين، ومبينا شرع الله تعالى لعباده، قال الله تعالى: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَـٰكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَـٰلَمِينَ﴾[3]. وقال الله تعالى: ﴿لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾[4]. وقال تعالى: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾[5]. قال مالك: هم سلف هذه الأمة، وهم الصدر الأول من أمة نبيه [ﷺ][6]، الذين أخبر ﷺ أنهم خير القرون من أمته[7]، وهم الذين اختارهم الله [تعالى][8] لصحبة نبيه، وانتخبهم لنصرته، وضرب بهم الأمثال في سالف كتبه، قال الله تعالى: ﴿مُّحَمَّدٌ رَّسُولُ ٱللَّهِ ۚ وَٱلَّذِينَ مَعَهُۥٓ أَشِدَّآءُ عَلَى ٱلْكُفَّارِ رُحَمَآءُ بَيْنَهُمْ ۖ

التعليق

[1] ساقطة من خ.
(2) في أ، ت: والطاعنين.
(3) الآية (١٠٧) من سورة الأنبياء.
(4) الآية (٤٤) من سورة النحل.
(5) الآية (١١٠) من سورة آل عمران.
(6) في ت: عليه السلام.
(7) سبق تخريج الحديث في ذلك.
(8) ساقطة من ت.

أما إذا فرض خبر على شرط الصحة نقله الآحاد، وجرت أقضية [أئمة من][1] الصحابة على مخالفتهم، فكيف الوجه؟

ذهب مالك رحمه الله إلى تقديم أقضية الصحابة على الخبر الصحيح، والنص الصريح، (١٣٠/أ) ونقل ناقلون عنه تقديم ما صار إليه أهل المدينة، يعني علماءها، وروي عنه في تحقيق ذلك تمسك بأخبار تشير إلى تعظيم المدينة وأهلها. فإن صح ذلك، فهو ضعيف.

الشرح

تَرَىٰهُمْ رُكَّعًا سُجَّدًا يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِّنَ [ٱللَّهِ](٢) وَرِضْوَٰنًا سِيمَاهُمْ فِى وُجُوهِهِم مِّنْ أَثَرِ ٱلسُّجُودِ ذَٰلِكَ مَثَلُهُمْ فِى ٱلتَّوْرَىٰةِ وَمَثَلُهُمْ فِى ٱلْإِنجِيلِ كَزَرْعٍ أَخْرَجَ شَطْـَٔهُۥ فَـَٔازَرَهُۥ فَٱسْتَغْلَظَ فَٱسْتَوَىٰ عَلَىٰ سُوقِهِۦ يُعْجِبُ ٱلزُّرَّاعَ لِيَغِيظَ بِهِمُ ٱلْكُفَّارَ﴾(٣). [وارتضى منهم خلقا](٤) لإقامة دينه، وإحياء [سنن رسول الله ﷺ](٥)، وأثنى على السابقين بسبقهم، ومدح التابعين لحسن اتباعهم إياهم، [ورضي ذلك](٦) منهم، ومن الذين جاءوا من بعدهم، وجعل متبوأهم دار النبوة والعلم بالحكم، فما علموه وما نقلوه، لزم أهل الآفاق الائتمام بهم [فيه](٧)، إذ هم الذين وعوا عن رسول الله ﷺ ما شرع، فكان لهم بذلك فضل العيان والمشاهدة، على من نَأَتْ به الدار، وبلغته الأخبار، التي لا تحل في القلوب محل المعاينة.

وقد كان الرسول ﷺ بغير المدينة [في أسفاره](٨) وخرج عنها بعض

التعليق

[١] في خ: مذهب.
(٢) في أ: ربكم.
(٣) الآية (٢٩) من سورة الفتح.
(٤) في أ: وارتضاهم.
(٥) في ت: سنة رسوله.
(٦) في ت: رضي بذلك.
(٧) ساقطة من أ.
(٨) ساقطة من أ.

وإن كان [مذهبه][1] النظر في مذاهب العلماء الذين كانوا، وإنما أجرى ذكر [أهل][2] المدينة لتوافر العلماء بها في ذلك الزمن، فهذا قريب على ما سيأتي الشرح عليه. [إن شاء الله][3].

وقال الشافعي رحمه الله: لا نظر إلى الأعمال والأقضية إذا لم يتفق عليها أهل الإجماع، والتعلق بالخبر أولى. ونحن نذكر ما تمسك به الشافعي، ثم نذكر بعده المختار عندنا.

الشرح

أصحابه [إلا](٤) أنَّ أكثر مصير من صَحِبَه إليها، والثاوي بها أكثر من الظاعن عنها. (١٣٧/ب) فكان بذلك عملهم حجة على من سواهم من سائر البلدان.

وقد كان اجتماع مَنْ بالمدينة من [القرن](٥) الأول في غير شيء حجة على من كان بغيرها، وكان الواجب عليهم التسليم لما قام به جمهور الأئمة ببلد النبوة.

ولما بَعُد في العقول أن تذهب السنة عن [جميع](٦) الوفر الأعظم ممن هم بها من الصحابة والتابعين، وتكون محفوظة في غيرها من البلدان، أو تموت في الموضع الذي اختاره الله لإحيائها، وتحيا بموضع لم يخصه الله بذلك منها على قرب عهد نبيه(٧)، ثبت أنهم الحجة على مَنْ عداهم.

وذلك أن الله تعالى خص بلد النبوة [بسكنى](٨) نبيه، وجعلها متبوأ خيار خلقه، ومهبط وحيه، ولم يخرج (١٧٦/ب) منها أحد من الصحابة رغبة عنها،

التعليق

[١] ساقطة من خ.
[٢] ساقطة من خ.
[٣] ساقطة من خ.
(٤) في أ: إلى.
(٥) في أ: القرون.
(٦) في ت: جمع.
(٧) في زيادة: ﷺ.
(٨) في أ: بسكن. وفي ت: سكنا.

قال الشافعي: الحجة في الخبر، وما نقل من عمل على خلافه، فهو منقول عن أقوام ليست أقوالهم حجة؛ ولا معنى لترك الحجة لما ليس بحجة. ويمكن أن يعبر عن هذا فيقال: العاملون بخلاف الخبر محجوجون به، ولا يقدم قول محجوج بحجة على الحجة.

الشرح

ولكن لأمرٍ من الديانة، من جهادٍ، وبثِّ علمٍ، وإقامة حكم، أو غير ذلك مما تدعو إليه الضرورة. والله أعلم. لترغيب النبي ﷺ في سكناها والصبر على لأوائها[1].

فيها كان الوفر العظيم والعِلْم الجسيم. وقد كان الخارج منها من الصحابة إذا شك في أمرٍ، لم يقطع بحقيقته حتى يقدم المدينة، فيسأل عن ذلك.

[كذلك][2] فعل ابن مسعود وابن عمر وأبو هريرة وغيرهم[3]. وقد انقاد إلى تقليدهم من ينكر مخالفتهم، فلم يجد [بدا][4] من تقليدهم في صاعهم ومُدِّهم وأحباسهم وصدقاتهم، ولا يكون ذلك إلا بسنة أحياها عملهم، واستغنوا عن نصها. وكذلك لزم اتباعهم في إسقاطهم عن الخضر الزكاة، إذ الزكاة غير [مؤخرة][5]، وكان الرسول [ﷺ][6] يأخذها والخلفاء على سيرته. فلما بطل أن

التعليق

(١) اللأواء: الشدة. راجع الصحاح (٢٤٧٨/٦). وراجع الحديث في الموطأ. الحديث (٨٨٥). والمسند (١١٣/٢). وصحيح مسلم. كتاب الحج - باب: الترغيب في سكنى المدينة (١٠٠٣/٢). الحديث (١٣٧٧). والترمذي. الحديث (٣٩١٨). وانظر الاستذكار (١٩/٢٦).

(٢) ساقطة من ت.

(٣) راجع ما كتبه شيخ الإسلام ابن تيمية في ترجيح مذهب أهل المدينة: مجموع الفتاوى (٢٦٩/١٩)، (٢٩٤/٢٠).

(٤) في أ: بد.

(٥) في ت: موجودة.

(٦) في ت: عليه السلام.

وقال الشافعي[١] في بعض مجاري كلامه: لو [عاصرت][٢] العاملين بخلاف الخبر، لحاجتهم، وجادلتهم العين [العين][٣]، ولا يتعين ذلك بانقراضهم.

الشرح

يكون ذلك من الحوادث التي حدثت بعد الرسول ﷺ، فقالوا فيها برأيهم، لم يبق إلا أنها توقيف من نبيهم [ﷺ](٤)، فصارت بذلك الأعمال أقوى في النفوس من أخبار الآحاد، التي يدخلها من الأغفال ما لا يدخل الأعمال. إذ الأعمال نقل عامة عن عامة.

فإن قيل: فهذا في عملهم الذي لا يعارضه خبر مأثور، فما دليلكم على أن المصير إلى ما عملوه أولى من الخبر الذي نقلوه؟ قيل: لأن ذلك لا يعدو: [إما](٥) أن يكون لسنة أحياها عملهم، فاستغنوا عن نصها، من علمهم بنسخ أو خاص أو ترغيب ونحوه، مما يوجب رفع الخبر [الأول](٦)، إلا أن يقول زائغ إنهم أحدثوا شريعة شرعوها، رغبة عن سنة علموها، فلما فسد القول بذلك، ثبت ما تقدم ذكرنا إياه.

وقد سقط بالعمل [أحكامٌ](٧) منها: الحديث في قتل شارب الخمر في الثالثة أو الرابعة(٨). ولا سبيل إلى استعماله، ولا يكون ذلك إلا لسنة على

التعليق

[١] في خ زيادة: رضي الله عنه.
[٢] في خ: عارضت.
[٣] في خ: بالعين.
(٤) ساقطة من ت.
(٥) ساقطة من ت.
(٦) ساقطة من ت.
(٧) في أ، ت: حكم.
(٨) أخرجه أبو داود (٤٤٨٢). والترمذي (١٤٤٤). وابن ماجه (٢٥٧٣). والحاكم وصححه (٤/٣٧٢). وانظر شرح السنة (١٠/٣٣٤). ونصب الراية (٣/٣٤٦). وفتح الباري (١٢/٦٩، ٧٠).

وقد يقول: لو وجدت قياساً يخالف أقضية أقوام من الأئمة، لتمسكت به، ولم أبال بمن ينازعني، والخبر مقدم على القياس، فإذا قدمت القياس على قولهم، فكيف أترك الخبر المقدم على القياس بقولهم؟

الشرح

نحو ما [بينا][1].

فإن قيل: فهل يطلق في عمل جمهور الصحابة أنه سنة، كإطلاق ذلك في الأخبار؟ قيل: قد قال ذلك سعيد بن المسيب لربيعة[2]، إذ احتج عليه في نقصان عقل المرأة عند كثرة جراحتها، فقال: «هي السنة يا ابن أخي»[3]. ومع ذلك قال عمر: «لولا أن يقال زاد عمر في كتاب الله [تعالى]»[4]. في شأن آية الرجم[5]. والحكم عنده بها كالحكم بكتاب الله [تعالى][6]، فسماها بذلك قولاً، ولم يلحقها بأن تكون آية تتلى. ولم يمنع ذلك من وجوب حكمها، مع ما قيل أن معنى قول النبي ﷺ: «لأقضين بينكما بكتاب [الله]»[7]. أي: بحكم

التعليق

(١) في أ، ت: أنبأ.

(٢) هو ربيعة بن عبد الرحمن فروخ، القرشي التيمي، مولاهم، أبو عثمان، المدني، شيخ مالك، ويقال له: ربيعة الرأي، لمعرفته بالرأي والقياس. كان حافظا للحديث، ثقة ثبتا، مفتيا بالمدينة، وهو تابعي جليل. اتفقوا على توثيقه وجلالته. ت (١٣٦)هـ. راجع ترجمته في: تذكرة الحفاظ (١/١٥٧). ووفيات الأعيان (٢/٥٠). وشذرات الذهب (١/١٩٤).

(٣) راجع الأثر في: مصنف عبد الرزاق (٩/٣٩٤). والسنن الكبرى للبيهقي (٨/٩٦). والاستذكار لابن عبد البر (٢٥/٥٩). والمغني لابن قدامة (١٢/٥٧).

(٤) ساقطة من ت.

(٥) راجع: الموطأ (٨٢٤). وصحيح البخاري (٨/٢٠٨). وصحيح مسلم (٣/١٣١٧). وانظر الاستذكار (٢٤/٦٧).

(٦) ساقطة من أ.

(٧) ساقطة من أ. والحديث أخرجه: مالك في الموطأ برقم (٨٢٢). والبخاري في=

وقال ﷺ: إن كان تقديم أقضية الصحابة لتحسين الظن بهم، ولا (١٣٠/ب) تجب لهم العصمة، فتحسين الظن بخبر الشارع المعصوم [أولى][١].

الشرح

الله، الذي هو وحي، وليس بقرآن(٢). يقول الله تعالى: ﴿أَمْ عِندَهُمُ ٱلْغَيْبُ فَهُمْ يَكْتُبُونَ﴾(٣) أي: (١٣٨/أ) يحكمون. وقال بعض أصحابنا: إن هذا من مجمل الكتاب في قوله سبحانه: ﴿وَيَدْرَؤُا۟ عَنْهَا ٱلْعَذَابَ﴾(٤). وهي (١٧٧/أ) التي يرميها زوجها، فأبان الرسول [ﷺ](٥) بفعله، أن ذلك العذاب: الرجم على من زنى من الزوجين المحصنين الحرين(٦). والله أعلم.

ولما بطل أن يرغبوا عن سنة علموها لغير سنة، واستحال أن يجهل السنة أهل خاصة رسول الله ﷺ وأهل وزارته، والمستخلفون الله في بلاده على الحكم بين عباده، ويعلمها غيرهم على قرب عهد نبيهم، ثبت [أن](٧) أعمالهم وأحكامهم، وما عمل به جماهيرهم، كالسنة الواجبة. ولولا طول الكلام وخروجه عن خصوص الأصول، لدللنا في كل ما خولف فيه أهل المدينة على صحة مذهبهم فيه(٨).

التعليق

= كتاب الأيمان والنذور. الحديث (٦٦٣٣). وأبو داود. الحديث (٤٤٤٥). والترمذي. الحديث (١٤٣٣). وانظر كتاب الاستذكار (٤١/٢٤).

[١] ساقطة من خ.

(٢) يريد ليس بمتلو. وهو ما نسخ خطه وثبت حكمه. وراجع أقوال أهل العلم في تفسير الحديث: التمهيد لابن عبد البر (٧٧/٩وما بعدها). والاستذكار له (٤٦/٢٤).

(٣) الآية (٤٧) من سورة القلم.

(٤) الآية (٨) من سورة النور.

(٥) في ت: عليه السلام.

(٦) راجع تفسير ابن عطية (٤٤٤/١٠). والاستذكار (٢١٠/١٧). والتمهيد (٣٢/١٥).

(٧) ساقطة من ت.

(٨) راجع ما كتبه شيخ الإسلام ابن تيمية في ترجيح مذهب أهل المدينة: مجموع=

والرأي الحق عندنا [في ذلك يوضحه][1] تقسيم، فنقول: إن تحققنا بلوغ الخبر [طائفة من أئمة الصحابة، وكان الخبر][2] نصاً لا يتطرق إليه تأويل، ثم ألفيناهم يقضون بخلافه، مع ذكره والعلم به، فلسنا نرى التعلق بالخبر، إذ لا محمل لترك العمل بالخبر إلا الاستهانة والإضراب، وترك المبالاة، أو العلم بكونه منسوخاً، وليس بين هذين التقديرين لاحتمال ثالث مجال؛ وقد أجمع المسلمون قاطبة على وجوب اعتقاد تبرئتهم عن القسم الأول؛ فيتعين حمل عملهم مع الذكر والإحاطة بالخبر على العلم بورود النسخ، وليس [ما][3] ذكرنا تقديماً

الشرح

فهذا هو سر المذهب في تقديم الأعمال على الأخبار التي نقلها الآحاد.

وقد قال بعض التابعين: «لو رأيت أهل المدينة يتوضؤون إلى الكوع لتوضأت إليه، وإن كنت أقرأ في المصحف: ﴿وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى ٱلْمَرَافِقِ﴾(٤)». يشير بذلك إلى أنهم لا يتفقون على هذا، إلا لعلمهم بناسخ. فظهر بذلك أن الشافعي تكلم على أمرٍ لم نتكلم نحن [عليه](٥)، بل تلقينا من استمرار الأعمال سنناً ثابتة على وفقها، استغني عن نقلها، فكم من سنة دارسة أحياها عملهم المستمر. [والله الموفق للصواب](٦).

قال الإمام: (والرأي الحق [عندنا](٧) ما نوضحه في ذلك بتقسيم) [إلى

التعليق

= الفتاوى (١٩/٢٦٩)، (٢٠/٢٩٤).

[١] في خ: يوضحه.

[٢] ما بين [ ] ساقط من خ.

[٣] ساقطة من خ. وفي الهامش: ولعلها: ليس ذلك.

(٤) الآية (٦) من سورة المائدة.

(٥) في أ: فيه.

(٦) في ت: والله تعالى الموفق للحق والمعين عليه.

(٧) في أ: عندي.

لأقضيتهم على الخبر، وإنما هو استمساك بالإجماع على وجوب حمل عملهم على وجه [يمكن][١] من الصواب، [فكأنا][٢] تعلقنا بالإجماع في معارضة الحديث. وليس في تطريق إمكان النسخ إلى الخبر غض [من][٣] قدره ﷺ وحط من منصبه. وقد قدمنا في «كتاب الإجماع» أن الإجماع في نفسه ليس بحجة، ولكن [اجتماع][٤] أهله يشعر [بصدر][٥] ما أجمعوا عليه [عن][٦] حجة. فهذا قول في قسم، وهو إذا بلغهم الخبر وعملوا بخلافه، ذاكرين له.

فأما إذا لم يبلغهم، أو غلب على الظن أنه لم يبلغهم، فالتعلق بالخبر حينئذ. وظني بدقة نظر الشافعي في أصول الشريعة أنه [رأى][٧] التقديم للخبر في مثل هذه الصورة.

الشرح

قوله](٨) (وإن لم يقل مالك بخيار المجلس)(٩). قال الشيخ: قد اعترف الإمام بأنه إذا بلغ الخبر طائفة من أئمة الصحابة، ثم عملوا بخلافه، لا يتمسك بالخبر، ولا محمل لذلك إلا ثبوت النسخ عندهم(١٠). وإلى هذا يرجع ما بسطنا

التعليق

[١] في خ: تمكن.
[٢] في خ: وكان.
[٣] في خ: عن.
[٤] في خ: إجماع.
[٥] في هامش خ: لعلها بصدق.
[٦] في خ: في.
[٧] في هامش خ: لعلها يرى.
(٨) ساقطة من أ.
(٩) راجع البرهان (١١٧٢/٢س: ٤ ـ ص: ١١٧٤س: أخير).
(١٠) نفس المرجع (١١٧٢/٢).

وإن غلب على الظن أن الخبر (١٣١/أ) بلغهم، وتحققنا أن عملهم مخالف له، فهذا عندي مقام التوقف والبحث. فإن لم نجد في الواقعة متعلقا سوى الخبر والأقضية، فالوجه التعلق بالخبر. وإن وجدنا مسلكا في الدليل سوى الخبر، فالتمسك به أولى.

ومما ينبغي أن يتنبه الناظر له أن مذاهب الصحابة إذا نقلت من غير إجماع، فلا نرى التعلق بها، وإذا نقلت في معارضة خبر نص على المخالفة التي لا تقبل تأويلا، فيتعين التعلق بالمذاهب، وليس هذا على الحقيقة تعلقا بالمذاهب، وإنما هو تعلق بما صدرت المذاهب عنه. وما ذكرناه في أئمة الصحابة يطرد في أئمة التابعين، وأئمة كل عصر، ما لم [نقف][١] على خبر.

وبيان ذلك بالمثال: أن مالكا رضي الله عنه يرى تقديم أقضية الصحابة رضي الله عنهم على الخبر مطلقا، من غير تفصيل، وقد لا نأمن أن يكون بعض تلك الأقضية ممن لم يبلغه الخبر، [أو][٢] بلغه ونسيه. فإذا لم يفصل مالك، تبينا أنه لم يكن [مطلعا][٣] على حقيقة هذا الأصل. فلا جرم

الشرح

القول فيه قبل هذا. وإنما خالف فيما إذا لم يبلغ الخبر. ونحن نرى أنه إذا استمرت أعمالهم على خلاف الخبر، فلابد أن يكونوا أو بعضهم اطلعوا عليه، أو على سنة استقرت بعده مخالفة له. والذي [قدمناه](٤) [يحقق](٥) هذا. إذ

التعليق

[١] في خ: يقف.

[٢] في خ: أو من.

[٣] في خ: مطلقا.

(٤) في ت: قدمنا.

(٥) في ت: يخص.

نقول: إذا روى مالك خبرا وخالفه، لم نبل بمخالفته، من حيث لا نثق بتحقيق منه في مأخذ الباب، ولذلك ثبت خيار المجلس بما رواه مالك عن نافع عن ابن عمر عن الرسول ﷺ، ولم يقل مالك بخيار المجلس.

ومما يجب تنزيله على هذا القسم أن جمعا لو بلغهم خبر، ثم صح عندنا (١٣١/ب) عملهم بخلافه بعد تطاول زمن، وجوزنا ذهولهم عنه، ونسيانهم له، فليخرَّج ذلك على التقاسيم في تطاول غلبة الظن، كما سبق. وما ذكرناه في جمع، فهو في المجتهد الواحد الموثوق بعدالته وأمانته بمثابته في جمع.

الشرح

يبعد أن تخفى السنة عليهم، ويطلع عليها غيرهم، فلذلك تعلقنا بالأعمال على الإطلاق[1]. وهذا هو رأي مالك [رحمه الله][2].

وأما ما ذهب إليه من أن الأعمال من الصحابة، إذا لم ينعقد عليها إجماع، فلا يتمسك بها، إلا إذا خالفت أخباراً. فهذا لا نقوله نحن، إذا استمرت الأعمال من الجماهير، إذا لم تكن المسألة في محل القياس، فإن كانت قياسية، ففيها احتمال. وقد تكلمنا على ذلك في كتاب الإجماع.

قال الإمام: (**ومما يجب تنزيله على هذا التقسيم**) إلى قوله (**وهو مقدمة غرضنا في الترجيح**)[3]. قال الشيخ: الذي ذكره الإمام كلام جيد في هذا التفصيل، وتقديمه ترك التارك على عمل العامل، صواب على حسب ما ذكره. فالعامل تمسك بظاهر الخبر، والتارك لا مستند لتركه (١٧٧/ب) إلا الاطلاع

التعليق

(١) راجع كلام المقترح في: (٤/٢٦٤) هامش: ٥ من هذا الجزء.

(٢) ساقطة من أ.

(٣) راجع البرهان (١١٧٥/٢س: ١ - ص: ١١٧٦س: ٥).

ولو صح خبر وعمل به جمع، ولم يعمل به جمع، والفريقان ذاكران الخبر، والمسألة مفروضة حيث لا احتمال إلا النسخ، فالذي أراه تقديم عمل المخالفين، فإنه لا يحمل أمرهم إلا على ثبت وتحقيق، وعمل العاملين يحمل على التمسك بظاهر الخبر.

وليعلم الناظر إذا انتهى إلى هذا المقام أن الكلام في هذه المضايق ينتهي إلى حال يعسر التصوير فيها، فلا ينبغي للإنسان أن يسترسل في قبول كل ما يتصور عليه. ومن هذا القبيل ما انتهينا إليه، فإنه يبعد قطع قوم بالمخالفة مع تصحيح الخبر، وقطع آخرين بالعمل، فلابد أن

الشرح

على الناسخ، [وعلمه بضعف][1] الخبر.

يبقى أن يقال: تحققنا ثبوت الخبر الصحيح، ولم يتعين لنا ناسخه، ومن الممكن أن يعتقد الراوي التارك ما ليس بنسخ نسخا. قلنا: هذا يطرد في قوله: نسخ رسول الله ﷺ حكم كذا، وكذلك في قوله[2]: أمر بكذا، أو نهى عن كذا. وكل هذا لا يسقط التمسك بهذه المنقولات، بل تحصل (١٣٨/ب) غلبة الظن بحصول [النسخ][3]، بناء على مجرد مخالفة العدل الذاكر، سواء كان راويا أو لم يكن.

فإن قيل: هذا تقليد منكم له في قوله: إنه منسوخ. قلنا: ليس هذا من أبواب التقليد، وإنما هو تمسك بنقله من جهة المعنى، كما لو قال: نسخ رسول الله ﷺ حكم كذا، وكذلك في قوله: أمرنا بكذا، فلا يقال: إن هذا تقليد للراوي، بل هو تصديق له في النقل، ولذلك يقبل منه إذا نقل حكماً، وشرط

التعليق

(١) في أ: وعمله يضعف.

(٢) في ت زيادة: تعالى.

(٣) في ت: الناسخ.

يشيع المخالفون ما عندهم، ويبحث عنه العاملون. نعم، قد يتفق عمل العاملين في [صقع][1] من غير غوص وتحقيق، وبحث عن حالة المخالفين. فهذا منتهى القول في ذلك، وهو مقدمة غرضنا في الترجيح.

فإذا تعارض خبران صحيحان، وعمل بأحدهما أئمة من الصحابة، فقد رأى الشافعي ترجيح ذلك الخبر على الخبر الذي

الشرح

فيه شرطا، وَوَقَّت وقتا. كقوله: «أمرنا إذا كنا مسافرين ألا ننزع خفافنا ثلاثا»(٢).

فلا يقال: لعله غلط في فهم الشرط وتعيين الوقت.

قال الإمام: (**[وعاد بنا الكلام إلى القول]**(٣) **في الترجيح**) إلى قوله (**ثم لم يعملوا [به]**(٤). **ولكن قد يظن ذلك ظنا**)(٥). قال الشيخ: حديث أنس في [الغنم](٦) فيه: «في أربع وعشرين من الإبل فما دونها الغنم، في كل خمس شاة، فإذا بلغت خمساً وعشرين، ففيها بنت مخاض، فإن لم تكن، فابن لبون ذكر»(٧). هذا معنى الحديث دون لفظه. وحديث علي رضي الله عنه يقول: «في الخمس شاة، وفي العشر شاتان، وفي خمس عشرة ثلاث شياه، وفي عشرين أربعة

التعليق

[١] في خ: صفع.

(٢) روي التوقيت في المسح على الخفين عن النبي ﷺ من وجوه كثيرة: من حديث علي بن أبي طالب وخزيمة بن ثابت وصفوان بن عسال وأبي بكرة وغيرهم رضي الله عنهم. راجع: صحيح مسلم (٢٣٢/١). والترمذي (١١٦/١). وابن ماجه (١٨٤/١). والدارقطني (١٩٤/١). والتمهيد لابن عبد البر (١٥٢/١١). والاستذكار له (٢٤٩/٢).

(٣) ما بين [ ] ساقط من المطبوع.

(٤) ساقطة من ت.

(٥) راجع البرهان (١١٧٦/٢س: ٥ - أخير).

(٦) في ت: النعم.

(٧) سبق تخريجه في: (١٨٨/٤) هامش: ٣ من هذا الجزء.

[عارضه، و][1] لم يصح العمل به. واستشهد بما رواه أنس في نصُب الغنم، إذ عارضه ما رواه علي رضي الله عنه فيها، وعمل الشيخين (١٣٢/أ) يوافق ما رواه أنس، [فقال رضي الله عنه: أقدم حديث أنس][2]. وهذا مما يجب التأني [فيه][3]، فليس ما استشهد به مما يقال فيه: إن عمل الصحابة خالف خبرا، إذ لم يصح عندنا أنهم بلغهم حديث علي رضي الله عنه، ثم لم يعملوا به. ولكن قد يظن ذلك ظنا.

الشرح

شياه، وفي خمس وعشرين خمس شياه»(٤). هذا أيضا معنى الحديث دون لفظه. وعمل أبو بكر وعمر رضي الله عنهما بحديث أنس. قال الشافعي: أُرَجِّح حديث أنس لعمل الشيخين به(٥). وقال القاضي [رحمه الله](٦): الخبران متعارضان، ولا يقوى دليل بمصير مجتهدٍ إليه. وهذا هو اللائق بأصول الشافعي.

والدليل على أنه اللازم له، أنه لو ثبت عنده قوة في أحد الخبرين، لم يجز له التمسك بما ضعف عنده، بناء على عمل بعض الصحابة [به](٧). فإنه لو فعل ذلك، لكان مقلدا، مضربا عما غلب على ظنه قوته. وإذا منعه المصير إلى الأخذ بالأضعف، [فإنه](٨) عين التقليد، وتركٌ لما ثبت عنده من الاستواء.

التعليق

[١] ساقطة من خ.

[٢] ما بين [ ] ساقط من خ.

[٣] ساقطة من خ.

(٤) راجع سنن أبي داود (٣٦٢/١). والسنن الكبرى للبيهقي (٩٢/٤). وانظر المغني (١١/٤).

(٥) حكاه عنه الإمام في البرهان (١١٧٦/٢). وانظر الأم (٥/٢).

(٦) ساقطة من أ.

(٧) ساقطة من ت.

(٨) في ت: فإن.

فإن قيل: فما الوجه والحالة كما وصفتم؟ قلنا: نرى الحديثين متعارضين، فإن معارضة أحدهما الثاني ليس مما يسقطه ترجيح ظني في أحد الجانبين، ثم لو صح أنه بلغهم الحديثان ثم عملوا بأحدهما، فليس هذا من الترجيح، ولكنه يتعلق بالقسم المتقدم، وهو أن أقضية أئمة الصحابة بخلاف الخبر، مع العلم به والذكر له، كيف الوجه فيه؟ وقد تقدم ما فيه بلاغ.

الشرح

قال الإمام: (**فإن قيل: فما الوجه [والحالة كما وصفتم]**[1]) إلى قوله (**وقد تقدم ما فيه بلاغ**)[2]. قال الشيخ: ما ذهب إليه الإمام فيما إذا ظن البلوغ والنسخ استمراره على العمل بما ظن نسخه، كلام ضعيف، ومناقض لما سبق له. أما بيان ضعفه، فكيف يجوز أن يحكم بما يغلب على ظنه (١٧٨/أ) سقوطه، وخروجه عن الشريعة؟ وهل هذا إلا قصد المخالفة؟

وأما وجه المناقضة، فإنه يقول: إذا تطرق إلى أحد الخبرين ظن النسخ من جهة ضعيفة، وهو أن يكون راويه ممن تقدم إسلامه، وراوي [الخبر][3] الآخر ممن تأخر إسلامه، قال هو في ذلك: إذا لم يجد متعلقا سوى الخبرين، فالوجه التعلق بما بَعُد عن ظن النسخ. وإن كانت هذه الصورة قد [منعنا][4] [فيها][5] تصور ظن النسخ. فإذا رأى العمل في مثل ذلك، فكيف يصح له الإضراب عن ظن النسخ المتلقى من إضراب الراوي عن العمل بالخبر ظنا[6]؟

التعليق

(١) في أ: والحالة هذه.

(٢) انظر البرهان (١١٧٧/٢س: ١ - ٦).

(٣) ساقطة من ت.

(٤) في أ، ت: منعناه.

(٥) في ت: في ما.

(٦) راجع مناقشة ابن المنير للشارح في: البحر المحيط (١٤١/٦وما بعدها).

ومما يجب التفطن له أن النصُب مقادير، ولا مجال فيها للرأي، والخبران وإن رأينا تعارضهما، [فيخرج][١] وجوب العمل بما عمل به الصحابة ﷺ على الرأي المتقدم في أنَّا إذا عدمنا مسلكا للحكم، ولم نظفر إلا بما يقع ترجيحا لا استقلال له، ولو ثبتت الأدلة، فالتمسك بما لا يستقل أولى من تعرية الواقعة عن حكم. فالوجه إذاً التعلق بحديث أنس، لما ذكرناه آخرا. والله أعلم.

الشرح

فإن قيل: لا يثبت النسخ بمثل ذلك. قلنا: وكذلك إذا تحقق أنه بلغه وأضرب عن العمل به، فإن علم النسخ مستندا إلى ذلك، ظن نصا عند استناده لهذا.

قال الإمام: (**ومما [يجب]**(٢) (١٣٩/أ) **[التفطن]**(٣) **له أن النُّصُب مقادير**) إلى آخره(٤). قال الشيخ: جعل الإمام موافقة بعض الصحابة أحد الخبرين ترجيحاً، ولم يبين وجه ذلك، واقتصر على الدعوى فيه، ولم يبن الأمر على النسخ في أحدهما، لأنه لم ير تحقيق القول بأن الخبر بلغهم، وظنُّ البلوغ لا يمنع التمسك بالخبر الآخر. فليت شعري ما وجه هذا الترجيح؟ إلا أن يكون قد صار إلى ما يقوله الشافعي من أن موافقة عمل بعض الصحابة، يقتضي ترجيح الدليل على مناقضه. وهذا الموضع القاضي ينازع فيه، ويقول: لا يقوى دليل بمصير مجتهد إليه. وقد قدمنا وجه ذلك، والإلزام الوارد على الشافعي، فلا نعيده.

التعليق

[١] في خ: فيخرج عن.
(٢) ساقطة من ت.
(٣) في ت: يتفطن.
(٤) راجع البرهان (١١٧٧/٢س: ٧ ـ أخير).

مسألة:

إذا تعارض خبران نصان، وانضم إلى أحدهما قياس يوافق معناه [الخبر][١]، فقد اختلف العلماء في ذلك، (١٣٢/ب) فالذي ارتضاه الشافعي أن الحديث الذي وافقه القياس مرجح على الآخر، واستدل بأن قال: إذا اختص أحد الحديثين بما يوجب تغليب الظن تلويحا، فهو مرجح على الآخر، ومجرد التلويح لا يستقل دليلا، فإذا اعتضد أحد الحديثين بما يستقل دليلا، [فلأن][٢] يكون مرجحا أولى.

وقال القاضي: إذا تعارض الخبران، كما ذكرناه في تصوير المسألة، تساقطا، ويجب العمل بالقياس، والمسلكان يفضيان إلى موافقة حكم القياس، ولكن الشافعي يرى متعلق الحكم بالخبر المرجح بموافقة القياس. والقاضي يرى العمل بالقياس، وسقوط الخبرين.

الشرح

قال الإمام: (مسألة: إذا تعارض خبران نصان [وانضاف](٣) إلى أحدهما قياس) إلى قوله (والعمل بما اجتمع عليه [الخبر والنظر](٤)). قال الشيخ: الذي ذكره القاضي أصح في نظر الأصول، وذلك أن الخبر يترجح [على الآخر](٥) إما بمزية في الراوي، وذلك يرجع إلى تفاوت في طرق الثبوت، أو إلى تفاوت فيما يتعلق بالدلالة كالنص [مع الظاهر](٦)، [والظاهر](٧) مع الأظهر. وإذا

التعليق

[١] في خ: معنى.

[٢] في خ: فلا.

(٣) في البرهان: وانضم.

(٤) في ت: النظر والخبر. وراجع النص في البرهان (١١٧٨/٢س: ١ ـ ص: ١١٧٩س: ١٠).

(٥) ساقطة من ت.

(٦) في ت: والظاهر.

(٧) في ت: أو الظاهر.

واستدل القاضي بأن قال: الخبر مقدم في مراتب الأدلة على القياس، فيستحيل ترجيح خبر على خبر بما يسقطه الخبر. ومن أحاط بمراتب الأدلة، لم يتعلق بالقياس في واقعة فيها خبر صحيح، فإن القياس مع الخبر الصحيح المستقل الواقع نصا في حكم اللغو الذي لا حاجة إليه. وما يقدم على القياس إذا خالفه، فهو مقدم عليه أيضا إذا وافقه، فالقياس إذاً لا وقع له مع ثبوت الخبر، والتعارض يوجب سقوط التعلق بالخبرين، فإذا سقطا، فالتعلق بالقياس بعد سقوطهما.

والقول في ذلك عندي لا يبلغ مبلغ الإفادة، ويجوز لمن ينصر نص الشافعي في ذلك أن يقول: إنما يقدم الخبر إذا لم (١٣٣/أ) يعارضه خبر، فإذا تعارضا، افتقر أحدهما إلى التأكيد بما يغلِّبه على الآخر.

الشرح

تساوى الخبران متنا وسندا، فكيف يثبت الترجيح مع موافقة القياس لأحدهما؟

فالصواب التساقط، والقضاء بالقياس، إلا أن يقال: إن القياس إذا وافق أحد الخبرين، أشعر ذلك بأنه الثابت دون الآخر، إذ الغالب على الشريعة مراعاة القياس. فمن هذه الجهة قد يترجح الخبر الموافق[١].

التعليق

(١) قال المقترح رحمه الله: «هذه المسألة تنبني على أن الدليل المستقل هل يسوغ الترجيح به أم لا؟ والقاضي لا يرى الترجيح به، والشافعي يرى ذلك. قوله: (**واستدل القاضي بأن قال: الخبر مقدم في مراتب الأدلة على القياس**) إلى آخر الكلام. قال الشيخ: يقال للقاضي: لا يلزم من كون القياس لا يكون دليلا عند وجود النص، ألا يكون مرجحا لأحد النصين، وعند الترجيح لا يكون هو العمدة في ثبوت الحكم، وإنما العمدة الخبر الراجح». راجع النكت (٧٦/أ). وانظر مسألة الترجيح بدليل مستقل في المستصفى (٢/٣٩٦). والمسودة: ٣١١. والبحر المحيط (٦/١٣٨). وشرح الكوكب المنير (٤/٦٩٥).

فهذا منتهى القول. ولا قطع. والعمل بما اجتمع عليه الخبر والنظر. ونبني على هذا مسائل نسردها ونبين الحق فيها. منها:

أنه إذا تعارض خبران، واعتضد أحدهما بقياس الأصول، وكان أقرب إلى القواعد الممهدة، قال الشافعي: يقدم ما يوافق القواعد. ومثال ذلك: الخبران المتعارضان [في صلاة الخوف][1] في غزوة ذات

الشرح

وأما الطريق الذي ذكره القاضي، ففيه نظر، وذلك أنه أراد أن يجعل حالة التعارض في الإعراض عن الخبر كحالة انفراد الخبر في مقابلة القياس، وليس الأمر كذلك، فإنه قد يجوز أن يكون للانفراد حالة تخالف الاجتماع، وكيف لا يكون كذلك، وفي حالة انفراد الخبر، يتعين المصير (١٧٨/ب) إليه، [ويقدم](٢) على الراوي والاستنباط؟ وحالة تناقض الخبرين، فلا عمل بواحد منهما على القول الصحيح، فإن لم يتمسك القاضي بما قررناه، لم يقو كلامه، ويتعين المصير إلى ما يقوله [الشافعي](٣).

قال الإمام: (**ونبني على هذا مسائل نسردها**) إلى قوله (**والتعلق بالقياس بعدهما**)(٤). قال الشيخ: هذه المسألة تقارب الأولى من وجه، وهو القرب من القواعد، فيجري الأمر من هذه الجهة، على ما مضى في التي تقدمت.

وأما جهة مباينتها لها، فهو أنه لا يتصور أن يكون القياس مستندا إلى ما في رواية خوات بن جبير(٥)، فمن الباطل أن يصير القاضي في هذه المسألة إلى

التعليق

[١] ما بين [ ] ساقط من خ.

(٢) في أ، ت: فقدم.

(٣) في ت: القاضي الشافعي.

(٤) راجع البرهان (١١٧٩/٢س: ١١ - ص: ١١٨٠س: ٧).

(٥) تقدمت ترجمته في: (٤٠٨/٢) من الجزء الثاني. وانظر تخريج الرواية في: (٤٠٨/٢) هامش: ٤ من الجزء الثاني.

الرقاع، فالذي رواه ابن عمر [فيه][١] ترددات كثيرة، والترددات تخالف نظم الصلاة، ورواية خوات بن جبير ليس فيها حركات وترددات، فرأى الشافعي ﷺ تقديم خبر خوات. وهذا يتصل تحقيقه بموافقة القياس لإحدى الروايتين ومخالفة الأخرى. فكان العمل بموجب القياس أولى. ثم يئول الكلام إلى أن رواية خوات مرجحة بالقياس أم الروايتان متعارضتان، والتعلق بالقياس بعدهما؟

ويجري في هذه الواقعة نوعان[٢] من النظر: أحدهما ـ أنه لا يمتنع جريان الصلاتين الموصوفتين في الروايتين، وقد مال الشافعي في

الشرح

تساقط الخبرين، وإيقاع الصلاة على حسب [خبر](٣) خوات بن جبير، بل يظهر في هذه المسألة [مذهب](٤) الشافعي في الترجيح(٥). ولكن لا يكون ذلك ترجيحاً بالقياس، بل بالقرب من القواعد خاصة، فإن الصلاة بنيت على ترك الحركات التي لا تناسبها، وإذا تضمنت رواية البقاء على هذه الصورة [أو قريباً](٦) منها، كان أرجح من الرواية التي تقتضي البعد عنها(٧).

قال الإمام: (١٣٩/ب) **(ويجري في هذه الواقعة نوعان آخران من النظر)** إلى قوله **(ورد الأمر إلى التفصيل)**(٨). قال الشيخ: أما إذا اتحدت الواقعة،

التعليق

[١] في خ: فيها.
[٢] في خ زيادة: آخران.
(٣) في ت: رواية.
(٤) في ت: أما مذهب.
(٥) راجع: (٤٠٨/٢) هامش: ٣ من الجزء الثاني.
(٦) في أ: أو قريب.
(٧) راجع البحر المحيط (١٣٩/٦). وانظر: (٤٠٨/٢) هامش: ٥ من الجزء الثاني.
(٨) راجع البرهان (١١٨٠/٢س: ٨ ـ ١١٨١س: ٩).

بعض أجوبته إلى تجويزهما جميعا، ثم آثر رواية خوات من طريق التفصيل، وهذا متجه حسن، فإنه يبعد أن تختلف روايتان في واقعة واحدة اختلاف رواية ابن عمر وخوات. وإذا روى عدلان لفظين من غير تاريخ، فالظن بهما الصدق، (١٣٣/ب) ويقدر [تقدم][١] أحدهما [وتأخر][٢] الآخر. فإذا اعتاص معرفة ذلك منهما، قيل تعارضا. فأما إذا تعلقت الروايتان بحكاية واحدة، وظهر التفاوت في النقل، فالوجه أن يحمل الأمر على جريانهما جميعا، ويرد الترجيح إلى الفضيلة. فهذا وجه.

الشرح

فيعلم أن إحدى الروايتين وهْمٌ وزلل، ثم لا يتعين لذلك إحداهما. وهل تكون موافقة القياس لإحداهما أنها الصدق؟ هذا مما يتردد فيه، والظاهر أن ذلك عندنا يتعين بموافقة القياس، وذلك أنه إذا علم أنه لم يصدر من الشارع إلا أحدهما، وكانت له عادة غالبة في إحدى الروايتين، غلب على الظن في الصورة الملتبسة أنها من قبيل الأغلب الكثير.

وأما [إذا](٣) لم يتحقق اتحاد الواقعة، وتحقق مع ذلك التعدد، وعرفت التواريخ، فهل يكون الآخر ناسخا للأول، أو لا يكون كذلك؟ ذهب القاضي إلى أن ذلك لا يثبت به نسخ، بل يجوز الفعلان جميعا، وعلى هذا لا يفتقر إلى معرفة التواريخ، إذ لا حاجة إليها. ولا يتوقف العمل عليها، اللهم إلا أن يصير أن الأخير أفضل، وقد ذهب إليه بعض الأصوليين(٤). فيكون مفتقراً إلى معرفة الفضيلة، لا إلى تحقيق الأخرى.

التعليق

[١] في خ: تقديم.
[٢] في خ: وتأخير.
(٣) في ت: إذا كان.
(٤) راجع المنخول: ٤٣٣. والبحر المحيط (١٧٦/٦).

ومما يتعلق بما نحن فيه أنا إذا حملنا الرواية المختارة على الجواز، ولم نجوِّز غيرها، فليس في روايتنا إياها منع لما رواه ابن عمر، فإذاً لا تعارض في الحقيقة إلا من جهة واحدة، وهي أن يدعى الاتحاد، وتنسب إحدى الروايتين إلى الوهم والزلل، ثم لا يتعين لذلك أحدهما، فيتمسك بالقياس. وهذا بعيد عما تعبدنا به من تحسين الظن بالرواة، والمختار تجويز ما اشتملت عليه الروايتان، ورد الأمر إلى التفصيل.

الشرح

والذي عندنا في ذلك في مسألة الصلاة في وقتين على حالتين مختلفتين، أن الأخير يمنع من التمسك بالفعل الأول، لأنه قال: «صلوا كما رأيتموني أصلي»[1]. ولا سبيل إلى أن يصلي على الوجهين المختلفين. فمن هذه الجهة يتعين التمسك بالفعل الأخير. وهذا هو المظنون بالصحابة ﷺ. ولذلك قالوا: «كان آخر الأمرين من (١٧٩/أ) رسول الله ﷺ ترك الوضوء مما مست النار»[2]. إلى غير ذلك مما تمسكوا فيه بالفعل الأخير. وقد نزَّل الإمام ذلك على الفضيلة.

وأما إذا وردت الأخبار مطلقة، ولم يتعين اتحاد الواقعة، ولا التعدد [فيها][3]، فهذا يحتمل الاتحاد والتناقض، ويحتمل أيضا التعدد والاختلاف. فعلى أيهما ينزَّل؟ الصواب التنزيل على التعدد، إذ ليس فيه تكذيب العدول، لا عمداً ولا سهواً، وذلك أولى. أما العمد، فلأنه حرام ومعصية، وأما السهو، فلأنه نادر قليل، مع كمال الحفظ والضبط والاعتناء بالوعي، فتنزيل الخبر على

التعليق

(١) سبق تخريجه في: (٩٢٦/١) من الجزء الأول.

(٢) أخرجه أبو داود (١٩٢). والنسائي (١٨٥). وانظر الاستذكار (١٤٥/٢).

(٣) ساقطة من أ.

وقد ذكر القاضي وجها في تقديم رواية ابن عمر رضي الله عنهما، وهو أنه قال: إنها [ناقلة][١] عن المألوف في القواعد، فيجب حملها على تثبت الناقل، والرواية الأخرى ليست كذلك، وقد يشعر بعدم التثبت، وبناء الأمر مطلقا على ما عهد في الشرع. وهذا غير سديد، وهو [تحويم][٢] على تخصيص عدل بوهم وزلل بموافقة الأصول فيما رواه. ثم [في][٣] رواية خوات أنواع من الإثبات لا تعهد في القوانين والقواعد، فلا وجه لما ذكره.

الشرح

الواقعتين أحق وأولى. ثم يرجع الكلام إلى طلب التقديم والتأخير، إن أمكن ذلك، وإن لم يمكن، فالتوقف على قول، والاحتياط على قول، والتخيير على قول، على ما يلزم في تعارض الدليلين(٤).

قال الإمام: (**وقد ذكر القاضي وجهاً في تقديم رواية ابن عمر**) إلى آخره(٥). قال الشيخ: هذان الوجهان لا يصح الترجيح بهما عندنا.

أما **الأول**: فعلى حسب ما ذكره الإمام في الرد على القاضي.

وأما **الثاني**: فمن أين يلزم أن يكون حكم القرينة مرجحا؟ اللهم إلا أن [يقال](٦) إن القرائن تبيِّن الأمثال. وهذا هو الذي يأتي على أصل الشافعي، فإنه قال في كتاب التأويل: إذا وردت مناهٍ عن رسول الله ﷺ، اشتهر من شيم

التعليق

[١] في خ والمطبوع: نافلة.

[٢] في خ: تحريم.

[٣] ساقطة من خ.

(٤) راجع المستصفى (٢/٣٩٣). والبحر المحيط (٦/١٤١).

(٥) في ت زيادة: إلى قوله: سميا بكلامه. وانظر النص في البرهان (٢/١١٨١س: ١٠ - ص: ١١٨٣س: ٢).

(٦) في أ: يقول.

ومنها: إذا تعارض خبران، ووافق أحدهما حكم اقتران من كتاب الله تعالى، فقد رجح بعض العلماء الخبر الذي (١٣٤/أ) وافقه حكم القرينة. ومثال ذلك: الخبران المتعارضان في العمرة فيروى أن النبي عليه السلام قال: «الحج جهاد والعمرة تطوع». وعارضه ما روي أنه عليه السلام قال: «الحج والعمرة نسكان فرضان لا يضرك بأيهما بدأت». ثم خبر

الشرح

العلماء [العاملين][١] بالشريعة حمل بعض تلك المناهي على الفساد، فالشافعي لا يرى حمل بعضها على الكراهة[٢]، بناء منه على حكم القرينة. وهذا من ذلك القبيل، وقد رددنا على ذلك. وقد تعطف العرب المندوب على الواجب، والمكروه على المحرم[٣].

لكن ههنا أمر آخر، وهو أنه قال (١٤٠/أ): ﴿وَأَتِمُّواْ ٱلْحَجَّ وَٱلْعُمْرَةَ لِلَّهِ﴾[٤]. فهل يصح أن يتعلق الأمر بشيئين: أحدهما على جهة الوجوب، والآخر على جهة الندب؟ هذا عندنا يرجع إلى صحة إطلاق اللفظ المشترك على معنييه جميعا، والشافعي يرى ذلك[٥]. وقد قال في قوله تعالى: ﴿أَوْ لَـٰمَسْتُمُ ٱلنِّسَآءَ﴾[٦]. هو محمول على الجس باليد حقيقة، وعلى الوقاع مجازا[٧]. فكذلك يكون قوله: ﴿وَأَتِمُّواْ﴾ يقتضي وجوب إتمام الحج، واستحباب إتمام العمرة[٨]. وهذا يلزم الشافعي الذي يقول: إن المتطوع بالخيار بعد الشروع، كما

التعليق

(١) ساقطة من أ.

(٢) راجع البرهان (٥٥٩/١). وانظر: (٥٥٤/٢) من الجزء الثاني.

(٣) راجع: (٥٥٦/٢) من الجزء الثاني.

(٤) الآية (١٩٦) من سورة البقرة.

(٥) راجع: (٩١٠/١) من الجزء الأول.

(٦) الآية (٤٣) من سورة النساء.

(٧) راجع البرهان (٣٤٤/١).

(٨) قال الزركشي رحمه الله: «ونحن نقول للإمام (يعني إمام الحرمين): الإتمام يطلق=

الفريضة وافق حكم القرآن في كتاب الله تعالى؛ فإنه قال: ﴿وَأَتِمُّوا۟ ٱلْحَجَّ وَٱلْعُمْرَةَ لِلَّهِ﴾. وهذا فيه نظر؛ فإن إتمام الحج يتعرض لفرضه ابتداء، لا في الحج ولا في العمرة، وهما [مقترنان][١] وفاقا في وجوب الإتمام بعد الشروع فيهما، ولم نذكر هذا إلا أن الشافعي ذكره؛ فتيمناً [بإيراد][٢] كلامه.

الشرح

كان بالخيار قبله(٣). فعلى هذا يفتقر إلى هذا التقدير.

وأما مالك رحمه الله الذي يرى أنه إذا دخل في المندوب [إليه](٤)، وجب الوفاء به(٥). فيبقي قوله: ﴿وَأَتِمُّوا۟ ٱلْحَجَّ وَٱلْعُمْرَةَ لِلَّهِ﴾(٦) على الوجوب فيهما جميعا(٧). ولا يتلقى - على قوله - وجوب الابتداء من وجوب الإتمام. والشافعي، وإن كان يقول بالمقالة الأولى، فهو يساعد على وجوب إتمام

التعليق

= تارة على أصل الفعل، وعلى إتمامه بعد الشروع فيه، لكن المراد هنا الأول، فإن الآية نزلت في عام الحديبية، ولم يكن ﷺ محرما بالحج حتى يؤمر بإتمامه». راجع البحر المحيط (١٧٦/٦). والمنخول: ٤٣٢. وانظر أقوال العلماء في معنى الآية: تفسير ابن عطية (١٤٩/٢). والاستذكار (٢٣٨/١١).

[١] في خ: مفترقان.

[٢] في خ: بذكر.

(٣) راجع كتاب الأم (١٠٣/٢). وتخريج الفروع على الأصول للزنجاني: ٥٩. والمسودة: ٦٠. وشرح الكوكب المنير (٤٠٧/١). وحاشية البناني (٩٠/١، ٩٣).

(٤) ساقطة من ت.

(٥) وهو مذهب أبي حنيفة. راجع أصول السرخسي (١١٥/١). وكشف الأسرار (٣١١/٢). وفواتح الرحموت (١١٤/١). وانظر الاستذكار لابن عبد البر (٢١١/١٠). والتمهيد له (٧٩/١٢ - ٨١). وتفسير القرطبي (٢٥٥/١٦). وشرح الكوكب المنير (٤٠٩/١).

(٦) الآية (١٩٦) من سورة البقرة.

(٧) راجع التمهيد (٧٩/١٢). والاستذكار (٢٤٤/١١).

مسألة:

إذا تعارض خبران ولم يترجح أحدهما على الثاني، ولم يتطرق إلى واحد منهما نسخ فيما يعلم أو يظن، وعريت الواقعة عن دلالة أخرى، فحكمهما عند الأصوليين الوقف عن الحكم فيها، وإلحاق الصورة بالوقائع كلها قبل ورود الشرائع. [هذا][1] حكم الأصول.

الشرح

(١٧٩/ب) العمرة وحج التطوع، فلا يكون على مذهبه استدلال بوجوب الإتمام على وجوب الشروع [بحال][2]، ثبت بذلك بطلان الترجيح بهذا ونظائره[3].

قال الإمام: (**مسألة: إذا تعارض خبران، ولم يترجح أحدهما على الثاني**) إلى قوله (**والمعنى متجرد [للتعلق][4] به**)[5]. قال الشيخ: قد قدمنا فيما سبق أن المصيب واحد، وأن حكم الله تعالى في المجتهدات معيَّن[6]. وعلى هذا لا يتصور أن يقع التعارض مع انتفاء الترجيح، إذ الحاصل دليل واحد، والآخر شبه، فكيف يستويان؟

ويتصدى بعد هذا ثلاثة أوجه: أحدها ـ التوقف، والثاني ـ الاحتياط، والثالث ـ تقليد مجتهد آخر إن وجد[7]. وهذا الوجه أجود الأمور، لتحقق العجز، والعاجز يلزمه المصير إلى رأي من له نظر، إذا لم يتبين له فساد نظره.

وأما الذين قالوا كل مجتهد مصيب اختلفوا، فمنهم من قال يتوقف، لأنه

التعليق

[١] في المطبوع: وهذا.
(٢) ساقطة من ت.
(٣) انظر في أمثلة أخرى: البحر المحيط (١٧٦/٦).
(٤) في ت: للتعليق.
(٥) راجع البرهان (١١٨٣/٢س: ٣ ـ ص: ١١٨٤س: ٤).
(٦) راجع: (٣٧٠/٣) من الجزء الثالث.
(٧) راجع المستصفى (٣٧٨/٢وما بعدها).

ولكن ما أراه: أن الشريعة إذا كانت متعلقة بالمفتين، ولم [يشغر][١] عنهم الزمان، فلا يقع مثل هذه الواقعة؛ [إذ][٢] لو فرض تجويز ذلك، لوجب في حكم العادة وقوعه لا محالة، فإذا لم يقع مثله في [الأزمان][٣] على تطاولها، وقد اشتملت على كل ممكن على [التكرر][٤]، [فارتقاب][٥] واقعة شاذة لا نظير لها، ولا مداني، محال في حكم العادة. وسيأتي شرح ذلك في «كتاب الفتوى».

الشرح

متعبَّد باتباع غالب ظنه، ولم يغلب على ظنه شيء. وهذا هو الظاهر على هذا القول. وقال القاضي: يتخير، لأنه تعارض عنده دليلان، وليس أحدهما أولى من الآخر، فليعمل بأيهما شاء.

وهذا الذي قاله القاضي قد استدل عليه بدليل، وذلك أنه قال: ليس التخيير بين الشيء ونقيضه محال، ولا ينافي ذلك الطلب بحال، وقد ورد الشرع بالتخيير في خصال الكفارة، وعقل ذلك مع ثبوت التخيير، لانصراف التخيير إلى جهة، والتضييق إلى أخرى. قال: وإذا كان ذلك معقولاً، فيدل عليه أن الضرورة تدعو إليه، فإن إثبات الحكمين تناقض، وخلو الواقعة عنهما لا يصح، والتعيين مع الاستواء تحكُّم، فلم يبق إلا التخيير. وقد قال عليه السلام: «فإذا زادت الإبل على المائة والعشرين، ففي كل خمسين حقة، وفي كل أربعين بنت لبون، فإذا بلغت مائتين كان فيها أربع حقاق، أو خمس بنات لبون»(٦). [والساعي](٧)

التعليق

[١] في خ: يسفر.

[٢] في خ: إلا.

[٣] في خ: الأزمنة.

[٤] في خ: التكر.

[٥] في خ: فارتكاب.

(٦) سبق تخريجه في: (٤/١٨٨) هامش: ٣ من هذا الجزء.

(٧) في أ: والشافعي.

وإن تحقق التعارض (١٣٤/ب) والتساوي بين النصين، وانحسم مسلك التأويل، ووجدنا للحكم متعلقا من طريق القياس [أو الاستدلال][١]، وآخر مسلكه استصحاب الحال، فهذا مما تقرر القول فيه [قبل][٢]، من أن الخبر الذي يوافقه مرجح به، أو الخبران يتساقطان بالتعارض، والمعنى متجرد للتعلق به.

الشرح

يخير، فإن أخذ الحقاق، فقد أخذ بقوله: «في كل خمسين حقة»، وإن أخذ بنات لبون، فقد أخذ بقوله: «وفي كل أربعين بنت لبون».

وكذلك إن نظرنا إلى المعاني، فقد تدور المسألة بين أصلين متقابلين في أبواب المعاني والأشباه، ويقع الاستواء، ولا يتبين ترجيح بحال(٣). وكذلك يجري القول (١٤٠/ب) في تقابل استصحابين، كما إذا أعتق عبدا آبقا عن ظهاره، فالأصل بقاء الحياة للعبد، حتى يثبت الموت، والأصل استصحاب امتناع الزوجة حتى يثبت الإعتاق. والمسائل التي تتعارض فيها الأدلة كثيرة.

قال: وهذا بمثابة ما إذا اجتمع على العامي مفتيان، استوى حالهما عنده، فلا طريق إلا التخيير. وللفقهاء في تعارض البينتين مذاهب. فمنهم من قال: (١٨٠/أ) يقسم المال، ومعناه: تصديق البينتين جميعا، ويقدر أنه [قام](٤) لكل واحد سبب كامل في استحقاق المال، ولكن ضاق المحل عن الوفاء بهما، ولا ترجيح، فصار كما لو استحقاه بالشفعة(٥).

وهذا الذي قاله القاضي كله مبني على أصل، وهو أنه لا سبيل إلى إخلاء

التعليق

[١] في خ: واستدلال.

[٢] ساقطة من خ.

(٣) حكاه عنه الغزالي في المستصفى (٢/٣٨٠).

(٤) في أ، ت: قال. والمثبت من المرجع السابق (٢/٣٧٩).

(٥) حكاه عنه الغزالي في المستصفى (٢/٣٧٩).

فصل

[كل ما][١] قدمناه في تعارض النصوص.

وأما إذا تعارض ظاهران يتطرق التأويل إلى كل واحد منهما، فتتسع مسالك الترجيح؛ فإن مبنى التعلق بالظاهر على غلبات الظنون، وهي حرية [بالترجيحات][٢]، فإذا تعارضا، وتأيد أحدهما بمزية ثقة

الشرح

الواقعة عن الحكمين. وهذا الذي قاله غير صحيح، بل نقول: إن بنينا على أن كل مجتهد مصيب، فالإصابة مرتبة على تحصيل غلبة الظن، والظن مفقود ههنا، إذا لم يترجح أحدهما في ظنه على الثاني، فكيف يحكم من غير قطع ولا ظن؟ فالصواب إما الوقف، بناء على التباس الحكم، وهو مذهب من يقول المصيب واحد، وإما وقف نفي. وهذا هو اللازم على قول من صوَّب كل مجتهد، إذ الحكم عند هؤلاء يتبع الظن، ولا ظن بحال. فكيف يصح أن يثبت الحكم بلا سبب يقتضي ثبوته؟

وأما قول الإمام: وإن تحقق التعارض والتساوي(٣) إلى آخره(٤)، هذا الكلام هو الذي سبق بعينه. والأغلب على الظن عندنا التمسك بالخبر الذي [يعتضد](٥) بالقياس، وقد بينا وجهه فيما سبق.

قال الإمام: **(فصل - كل ما قدمناه [في](٦) تعارض النصوص)**(٧) إلى

التعليق

[١] ساقطة من خ.

[٢] ساقطة من خ.

(٣) في ت زيادة: بين النصين إلى قوله: والمعنى مجرد للتعلق به.

(٤) انظر البرهان (١١٨٣/٢س: أخير).

(٥) في ت: يعضد.

(٦) في أ: من.

(٧) في ت زيادة: إلى قوله: كتعارض النصين على ما سبق.

الراوي، [أو العدد][1] في الرواة، فالوجه التمسك بما تأيد بهذه الجهات، وليس كالنصين فيما قدمناه؛ فإنا تحققنا [من][2] طرق الماضين أنهم في غلبات الظنون كانوا يبغون ترجيح ظن على ظن. وإنما توقفنا في تعارض النصوص، من جهة أن معارضة النص بالنص يوهي التعلق به، واقتضاؤه إياه يزيد على ما يتعلق به الترجيح، وأيضاً فإنا لم نتحقق مثالا في تعارض النصين مع ترجيح أحدهما بمزية البينة والعدد، ولم ينقل لنا مسلك الأولين في مثل ذلك حتى نتخذه معتبراً. وإنما يتعلق بالظنون، وقد استبنَّا على قطع استرسال الأولين في الاستمساك بما يتضمن مزية في تغليب الظن، فإذا تعارض ظاهران، ولم يكن أحدهما في الثبوت والتعرض للتأويل بأولى من الثاني، (١٣٥/أ) ولم يتطرق إلى أحدهما ما يوجب تغليب الظن، فتعارضهما ـ والحالة هذه ـ كتعارض النصين على ما تقدم.

الشرح

آخره(٣). قال الشيخ: هذا كلام ظاهره يناقض [ما سبق](٤)، من جهة أنه قضى فيما سبق بأن الخبرين إذا تعارضا وامتاز أحدهما بمزية في العدالة ظاهرة، قطع [بتقديم](٥) من قويت عدالة رواته، إذا لم يكن في المسألة مأخذ آخر. وتلقى ذلك من عمل الصحابة تقديراً. ورجع في هذا المكان إلى أن هذه الصورة لم يثبت عنده وقوعها، أعني تعارض النصوص مع ثبوت المزية في العدالة،

التعليق

[١] في خ: والعدد.

[٢] ساقطة من خ.

(٣) راجع البرهان (٢/١١٨٤س: ٥ ـ ص: ١١٨٥س: ١٠).

(٤) في ت: ما تقدم.

(٥) في ت: من تقدم.

مسألة:

إذا تعارض ظاهران، أحدهما من الكتاب، والآخر من السنة، فقد اختلف أرباب الأصول؛ فقال بعضهم: يقدم كتاب الله تعالى، وقال آخرون: تقدم السنة. وقال آخرون: هما متعارضان.

فأما من قدم الكتاب، فمتعلقه قول معاذ، إذ قال: «أحكم بكتاب الله، فإن لم أجد فبسنة رسول الله، فإن لم أجد أجتهد رأيي». واشتهر في أصحاب النبي ﷺ، الابتداء بالكتاب؛ ثم طلب السنة، إن لم يجدوا متعلقاً من الكتاب.

ومن قدم السنة احتج بأن السنة هي المفسرة للكتاب، وإليها الرجوع في بيان مجملات الكتاب، وتخصيص ظواهره، وتفصيل محتمله.

الشرح

بخلاف الظواهر عنده. فهذا دليل بيِّن على أن تلك المسألة قطعية. وهو الذي كنا نحن اخترناه فيما سبق.

والقول عندي في تعارض الظاهرين يجري على ذلك، إذا استويا في الدلالة، فأي فرق بين مزيد العدالة في النصوص، وبين مزيد العدالة في الظواهر المستوية في الدلالة؟ فما يقال في أحدهما يقال في الآخر، بلا ريب[١].

قال الإمام: (**مسألة: إذا تعارض ظاهران، ظاهر من الكتاب، وظاهر من السنة**) إلى آخرها[٢]. قال الشيخ: الصحيح عندنا أنه إذا تعارض ظاهران من

التعليق

(١) قال المقترح رحمه الله في شرح كلام الإمام: «هذا كلام غير مسلم، فلم ينحصر الترجيح في الظواهر، بل يجري في النصوص، إذا كان طريق النقل آحاداً، ويختص أحدهما بزيادة عدد». راجع النكت (٧٦/ب).

(٢) في ت زيادة: إلى قوله: فليكن الأمر كذلك في تقديم الكتاب على السنة. وانظر المسألة في البرهان (١١٨٥/٢س: ١١ ـ ص: ١١٨٨س: ٢).

والصحيح عندنا الحكم بالتعارض؛ فإن الرسول ﷺ ما كان يقول من تلقاء نفسه شيئاً، وكل ما كان [يقول][1]، فمستنده أمر الله تعالى. وما ذكره معاذ، فمعناه أن ما يوجد فيه نص من كتاب الله تعالى، فلا يتوقع فيه خبر يخالفه؛ فمبنى الأمر فيه على تقديم الكتاب، ثم آي الكتاب لا تشتمل على بيان الأحكام، والأخبار أعم وجوداً [منها][2]، ثم طرق الرأي لا انحصار لها؛ فجرى الترتيب منه، بناءً على هذا في الوجود، ونحن فرضنا المسألة في ظاهرين ليسا نصين. وكذلك ما ادعاه من (١٣٥/ب) ابتدار الصحابة الكتاب، فهو منزل على ما ذكرناه.

الشرح

الكتاب والسنة المتواترة، وهما في الدلالة على رتبة واحدة، فالتعارض محقق، ويعود الكلام إلى الاختلاف في تعارض (١٨٠/ب) الدليلين من غير ترجيح(٣). وأما الذين قدَّموا الكتاب، فقد تمسكوا بقول معاذ، ولا يتأتَّى لهم ذلك لوجهين:

أحدهما ـ النقض، فإنهم لا يقدرون على تقديم كل ما في الكتاب على السنة، لتعذُّر تقديم ظواهر الكتاب على نصوص السنة المتواترة. (١٤١/أ) فكيف يصح تقديم الكتاب مع هذا على السنة على الإطلاق؟

الوجه الثاني: أن الرسول ﷺ ما كان يقول من تلقاء نفسه شيئاً، وإنما الكل [وحيٌ](٤) من الله ﷻ، قال الله تعالى: ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ ۝٣ إِنْ هُوَ إِلَّا

التعليق

[١] في المطبوع: يقول من.

[٢] ساقطة من خ.

(٣) قال المقترح رحمه الله: «إن فرضت المسألة مع التساوي من كل وجه، جرى فيها هذا الخلاف، والظاهر مذهب الوقف. وقد أشار الإمام إلى الحجة في ذلك». راجع النكت (٧٦/ب).

(٤) ساقطة من أ.

فأما كون السنة مفسرة، فلا تعلق [فيه][1]، فإنا نقول: إن روي [الخبر][2] تفسيراً للكتاب، فلا خلاف في قبوله، وتنزيل الكتاب عليه، ومعظم التفاسير منقولة آحاداً. وليس هذا من غرضنا.

وكذلك لو كان الخبر الذي نقله الأثبات نصاً في معارضة ظاهر؛ فالنص مقدم على الظاهر من الكتاب والسنة.

وقد ذكرنا هذا في تخصيص العموم، وأشرنا إلى خلاف فيه. والذي ذكرناه الآن هو المختار.

الشرح

وَحۡيٞ يُوحَىٰ﴾(3). وقد بينا في ترتيب نظر المجتهد في الأدلة، أنه ينظر في الكتاب والسنة، وهما في رتبة واحدة. فإن قيل: فإذا كانا في رتبة واحدة، فما معنى قول معاذ: «أحكم بكتاب الله»(4) الحديث؟(5). قلنا: إذا تقرر بالدليل وجوب النظر إليهما جميعاً قبل الفتوى، وجب تأويل هذا الظاهر، وتأويله عندنا أن المجتهد أول مطلوبه الدليل، فإذا [ظفر](6) به، [نظر](7) نظراً ثانياً في معارضه. وإذا كان المطلوب في إحدى جهتين، وإحداهما أقرب إلى الضبط من الأخرى، فمن حسن الطلب البداية بالجهة القريبة الضبط. فسلك معاذ [رضي الله عنه](8) هذا في طلب الأدلة.

التعليق

[1] في خ: فيها.

[2] ساقطة من المطبوع.

(3) الآيتان (3، 4) من سورة النجم.

(4) في ت زيادة: تعالى.

(5) سبق تخريجه. راجع فهرس الأحاديث.

(6) في ت: ظفرنا.

(7) في ت: نظرنا.

(8) في أ، ت: رحمه الله.

وقال القاضي رحمه الله: إذا تعارض ظاهر الكتاب وظاهر خبر نقله الآحاد، فهما متعارضان. وهذا لست أراه كذلك؛ فإن الظاهرين متساويان في تطرق التأويل إلى كل واحد منهما، والكتاب يختص [بثبوته][١] على [جهة][٢] القطع. ولا أعرف خلافاً [أنه][٣] إذا تعارض ظاهران من أحدهما، منقول تواتراً، والآخر منقول آحاداً، فالمتواتر يقدم، فليكن الأمر كذلك في تقديم الكتاب على السنة.

الشرح

فإن قيل: الفرق بين هذه المسألة وبين المثال، هو أن الذي يطلب مطلوبه في الجهة المنضبطة على قرب، إذا ظفر بمطلوبه، لا يفتقر إلى طلبه في الجهة الأخرى. وإذا ظفر الإنسان بالدليل في الكتاب، فلابد له من النظر في السنة، وإذا كان ينظر فيهما جميعا، لم يبق للبداية بأحدهما معنى. قلنا: قد بينا أن المطلوب بالقصد [الأول](٤) الدليل، وإنما ينظر ثانيا، لاحتمال المعارض، فلما كان الغرض الدليل، وكان طلبه في الكتاب أقرب، بدأ بذلك، لا وجه غيره(٥).

وأما من قدَّم السنة، بناء على أنها مفسرة للكتاب، فقد أجاب الإمام عن ذلك بجواب سديد، إذ ليس الخلاف في السنة المفسرة، وإنما الخلاف في السنة المعارضة. فالصحيح إذاً التعارض.

وأما ما ذكره القاضي من حصول المعارضة [بين](٦) الكتاب(٧) وظاهر

التعليق

[١] في خ: موته.
[٢] ساقطة من خ.
[٣] ساقطة من خ.
(٤) ساقطة من ت.
(٥) راجع: (٣١٩/٣) من الجزء الثالث.
(٦) في ت: من.
(٧) في ت زيادة: والسنة.

مسألة:

قال الله تعالى: ﴿قُل لَّآ أَجِدُ فِي مَآ أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَىٰ طَاعِمٖ يَطۡعَمُهُۥٓ﴾

الشرح

أخبار الآحاد، فوجهه من حيث الجملة، استقلال كل واحد منهما بكونه أمارة، على تقدير الانفراد بالإجماع. وإذا كانا أمارتين إجماعا، فكيف يتصور ترجيح أحدهما على الآخر، وقد حصل القطع بالنصب؟ ولا ترجيح مع القطع. هذا هو الذي نظن أنه مستنده، وهو باطل من ثلاثة أوجه:

أحدها: أنه لو قطع بالنصب في هذه الحالة، لاستحالت المسألة، إذ (١٨١/أ) يستحيل التعارض في القطعيات.

الوجه الثاني: أن هذا يفسد باب الترجيح أجمع، فإنه إنما يطلب الترجيح، بعد استجماع كل أمارة لشرائط الصحة. [وهذا][(١)] جنوح إلى مذهب جُعَل من المعتزلة. وقد [ذكرناه][(٢)] قبل هذا، وبينا بطلانه.

الثالث: أنه لا يلزم من الإجماع على النصب عند الانفراد، مثل ذلك على تقدير الاجتماع. والتفاوت في هذه الصورة بيِّن، فإنهما قد استويا في الدلالة، وامتاز ظاهر الكتاب بعلم ثبوت الأصل، ولا ينكر الترجيح بذلك[(٣)]. وقد ألزمه القاضي إذا تعارض ظاهر متواتر وظاهر آحاد، فإن الظاهر المتواتر مقدم[(٤)]. وهذا إن سلكه القاضي، فنقض صريح، وإن منعه، اكتفينا بالأوجه السابقة. وبالله التوفيق.

قال الإمام (١٤١/ب): (مسألة: قال الله تعالى: ﴿قُل لَّآ أَجِدُ فِي مَآ أُوحِيَ إِلَيَّ

التعليق

(١) في ت: فهذا.

(٢) في أ: ذكرنا.

(٣) قال المقترح رحمه الله: «لا وجه للتعارض أصلا، فإن الكتاب مختص بالتواتر، ولا أعظم من هذا الترجيح». راجع النكت (٧٦/ب).

(٤) راجع البرهان (٢/١١٨٨س: ١).

الآية. وهذه الآية من آخر ما نزل، ولا خلاف أنها ليست منسوخة، وقد تعلق مالك رحمه الله بموجبها، ونزَّل مذهبه عليها، فحرم ما اقتضت الآية تحريمه، وأحل ما عداه.

ورأى [الشافعي][١] رحمه الله التعلق بأخبار نقلها الآحاد، وترك موجب الآية لها.

منها: «أنه ؑ نهى عن (١٣٦/أ) أكل كل ذي ناب [من][٢] السباع، وكل ذي مخلب من الطير، وحرم الفواسق وحرم الحمر

الشرح

مُحَرَّمًا﴾(٣)) إلى قوله **(في كثير من المطعومات)**(٤). قال الشيخ: هذا الكلام الذي ذكره الإمام، غير صحيح، لا من جهة الأصول، ولا من جهة الفروع، ولا من جهة علم التفسير، ولا من جهة معرفة الناسخ والمنسوخ.

أما ما يتعلق بمعرفة أوقات النزول، فقد قال إنها من آخر ما نزل على رسول الله ﷺ، وأنها ليست منسوخة، وادعى الإجماع في ذلك. وأصحاب [هذا](٥) الفن قد ذكروا اختلاف العلماء، وكونها منسوخة. ذكر النحَّاس(٦) في كتاب «الناسخ والمنسوخ»: أن جماعة من أهل العلم ذهبوا إلى أنها منسوخة، وجماعة ذهبوا إلى أنها محكمة، وهؤلاء الذين ذهبوا إلى أنها محكمة، اختلفوا

التعليق

[١] ساقطة من خ.

[٢] ساقطة من المطبوع.

(٣) الآية (١٤٥) من سورة الأنعام.

(٤) راجع البرهان (١١٨٨/٢س: ٣ - ص: ١١٨٩س: ٢).

(٥) ساقطة من ت.

(٦) هو العلامة إمام العربية، أبو جعفر أحمد بن محمد بن إسماعيل، البصري النحوي، صاحب التصانيف. من كتبه: «إعراب القرآن»، و«اشتقاق الأسماء الحسنى»، و«الناسخ والمنسوخ». توفي سنة (٣٣٨) هـ. راجع ترجمته في: سير أعلام النبلاء (٤٠١/١٥). ومعجم الأدباء (٢٢٤/٤). ووفيات الأعيان (٩٩/١).

الأهلية». والأخبار في تحريمها بعد التحليل في الصحاح. وتقديم أخبار الآحاد على نص الكتاب مشكل في غير محل الإجماع، وليس القرآن في مرتبة الظواهر في هذا الغرض، ولكنه يشتمل على النفي والإثبات، والإبقاء والاستثناء، وهذا أبعد في التأويل من الأخبار التي رويت في معرض المناهي، وصيغ النهي ليست نصوصاً في التحريم، والتنزيه غالب في كثير من المطعومات.

الشرح

من وجه آخر، هل ضُمَّ إليها غيرها مما نزل بعدها يقتضي التحريم، أو اقتصر التحريم على ما تلقي منها[1]؟

وأما ما حكاه عن مالك أنه تعلَّق بها، ونزَّل مذهبه عليها، فحرَّم ما اقتضت الآية تحريمه، وأحل ما عداه، فليس هذا مذهب مالك، ولا أحد من أصحابه، ولا صائر [منهم][2] يصير إلى أن ما سوى المذكور في الآية حلال[3].

وأما قوله: وتقديم أخبار الآحاد على نص القرآن، مشكل في غير محل الإجماع[4]، فاعتقد أن الآية نص لا يقبل التأويل، فليس كذلك. فإن قال قائل: لعله أراد بالنص الظاهر، وهو قول الشافعي. قلنا: ليس كذلك، فإنه قال: وليس القرآن في مرتبة الظواهر في هذا، وإنما هو يشتمل على النفي والإثبات، والإبقاء والاستثناء[5]. فهذا يدل على أنه اعتقد النصوصية في كل ما وراء ما اقتضت الآية تحريمه. ولذلك صعب عليه مذهب الشافعي. ولو كان يراه دالاً من جهة الظواهر والعمومات، لم يكن في مذهب الشافعي إشكال، إذ الأخبار

التعليق

(١) راجع: (٢/٧٥) هامش: ٦ من الجزء الثاني.

(٢) ساقطة من أ.

(٣) راجع الشرح الصغير (٢/٥٢٤). وبداية المجتهد (٢/٥١٥).

(٤) راجع البرهان (٢/١١٨٨س: ١٢ - ١٤).

(٥) راجع البرهان (٢/١١٨٨س: ١٢ - ١٤).

والذي اعتمده الشافعي في الكلام على الآية تنزيلها على سبب في النزول، يدل عليه ما قبل الآية التي فيها الكلام، وما بعدها، وذلك أنه قال: زعمت اليهود أن الشحوم محرمة، وذكر تفاصيلهم في البحيرة والسائبة، ونسبوا النبي [عليه السلام][١] إلى أنه يغير حكم الله تعالى من تلقاء نفسه، وأباح طوائف من الكفار الميتة، وجادلوا المسلمين فيها؛ وكانوا يقولون: تستحلون ما تقتلون، ولا تستحلون ما يقتله الله تعالى،

الشرح

(١٨١/ب) إذا كانت نصوصاً، يترك لها ظواهر الكتاب.

والذي غرَّه حتى اعتقد النصوصية، اشتمال الكلام على جهات من التنصيص، منها أصل النفي[٢] في قوله: ﴿[قُل][٣] لَّآ أَجِدُ﴾، فأصل النفي معلوم، ثم وقع استثناء أشياء أربعة، وذلك أيضا معلوم، فلما اشتمل الكلام في أوله على أمر مقطوع به، واشتمل آخره على مثل ذلك، تطرق الوهم إلى الأمر المتوسط، وهو اعتقاد النصوصية في تعميم نفي التحريم، وذلك غلط، وليس عندنا في تحريم المنفي إلا نكرة واقعة في سياق نفي، وهي ظاهرة في التعميم، ليست ناصة فيه[٤].

قال الإمام: (**والذي اعتمده الشافعي في الكلام على الآية**)[٥] إلى آخر المسألة[٦]. قال الشيخ: [صدق][٧] الشافعي فيما ذكره [من][٨] تنزيل الآية على

التعليق

[١] في خ: ﷺ.
(٢) في ت: في النفي.
(٣) ساقطة من ت.
(٤) راجع: (٢/٧٥) من الجزء الثاني.
(٥) في ت زيادة: إلى قوله تنزيل الآية إلى ما ذكره الشافعي.
(٦) راجع البرهان (٢/١١٨٩س: ٣ ـ ص: ١١٩٠س: ٧).
(٧) في ت: قصد.
(٨) ساقطة من ت.

وأباح آخرون الخنزير والدم، فأنزل الله تعالى: أنه لم يحرم إلا ما أحلوه، وأنهم مراغمون لما أنزل الله تعالى على نبيه ﷺ، وتجري الآية على مذهب من يقول لمن يخاطبه: لم تأكل اليوم حلاوى؛ فيقول المجيب: لم آكل اليوم إلا الحلاوى.

الشرح

سبب. ومن مذهبه أن العام إذا ورد على سبب مخصوص، اختص سببه.

والسبب [عنده][(1)] أن الآية سيقت لغرض الرد عليهم فيما أَحَلُّوه، وليس المراد منها إثبات حِلِّ ما سواه، فكانوا يقولون: إن هذه الأشياء الأربعة حلال، فكأنه ﷺ قال: هي حرام، ولكن عبارة النفي والإثبات في هذا أبلغ فيما يتعلق بتحريمها.

وكم من لفظ يكون له مفهوم يصرفه القصد عن المفهوم المشهور فيه، وهو كقول القائل: جئتك ألف مرة، فليس يراد بهذا تحديد **(١٤٢/أ)** العدد بالألف، وإنما يراد به التكثير دون التحديد. فكذلك قول القائل: لم تأكل اليوم حلاوة، فيقول: [ما أكلت إلا حلاوة][(2)]، [مضادة][(3)] له فيما نفاه عنه، لا النفي لما سواه. فكذلك الآية عند الشافعي منزَّلة على هذا. وهذا في التأويل بعيد، ولا يُتجاسر على مثل هذا إلا لضرورة، وأي ضرورة تدعو إلى مثل هذا[(4)]؟ ولا مانع من إجراء الآية على ما تقتضيه من النفي والإثبات جميعا.

وأما الأخبار التي نقلت في معارضة الآية، فتارة نقول: تكون مخصِّصَة

التعليق

(١) في ت: عندنا.

(٢) في ت: ما أكلت اليوم حلاوة إلا الحلاوة.

(٣) في ت: مصادمة.

(٤) قال المقترح رحمه الله: «مثل هذا الكلام لا يتصور في القرآن، لأنه خروج مبالغة، والأمر على خلافه، فيكون كذبا في الحقيقة، وهذا الجنس، القرآن منزه عنه». راجع النكت (٧٧/أ).

وهذا استكراه عندي في الكلام على الآية، ولكن يعضده عندي ما هو مجمع عليه في أمور، ومذهب (١٣٦/ب) مالك مسبوق بالإجماع فيها؛ فإنا لا نشك في اجتناب أصحاب النبي ﷺ أكل الحشرات وغيرها، واعتقادهم أنها بمثابة المحرمات، وكذلك الخمر محرمة، وليس لها ذكر في هذه الآية، ونزولها مسبوق بتحريم [الخمر][١]؛ فإذاً ظاهر الآية متروك بالإجماع؛ ولا يعتد [مع][٢] تحققه بخلاف مالك بعده؛ فينتظم من ذلك تنزيل الآية على ما ذكره الشافعي.

الشرح

لعموم النفي، وتارة نقول: تحمل على [الكراهية](٣). والآية تدل على انتفاء التحريم، فلا معارضة. وتارة نقول: تدل على التحريم، أعني الأخبار، وتكون مضمومة إلى تحريم ما اقتضت الآية تحريمه، وتكون الآية نزلت قبل هذه الأخبار، فيصح الجمع بينها جميعا(٤).

وأما ما ذكره الإمام من الرد على مالك بنسبته إلى خرق الإجماع، فقد بينا غلطه [فيه](٥) في كتاب العموم والخصوص(٦). وما نقله عن الصحابة من اجتناب الحشرات، فهو مساعد عليه، إذ ذلك مما يعافه الطبع، وتنفر عنه النفس (١٨٢/أ)، والعقلاء في ذلك متقاربون.

وأما قوله: واعتقادهم أنها بمثابة المحرمات(٧)، فمردود عليه، وقد نقلنا

التعليق

[١] في المطبوع: الخمر.
[٢] في خ: من.
(٣) في أ: الكراهة.
(٤) راجع بداية المجتهد (٥١٥/٢ومابعدها).
(٥) ساقطة من ت.
(٦) راجع: (٧٦/٢) من الجزء الأول.
(٧) راجع البرهان (١١٩٠/٢س: ٣).

مسألة:

إذا ورد عام وخاص في حادثة، وتسلط الخاص [على العام][1] إجماعاً، وورد مثله عام وخاص، فالوجه تنزيل العام على موجب الخاص. ومثال موضع الخلاف والوفاق ما نصفه الآن.

أما المتفق عليه، فتنزيل قوله عليه السلام: «في الرقة ربع العشر». على قوله: «ليس فيما دون خمس أواق من الورق صدقة». والحديث الأول يعم القليل والكثير، والحديث الثاني يخص الزكاة بالنصاب. فهذا متفق عليه. وسببه أن المقيد من الخبرين في نفي الزكاة عما قصر عن خمس أواقٍ. والخبر الأول ظاهر غير مقصود. والغالب على الظن أن المراد بيان قدر الزكاة.

الشرح

عن ابن عباس [رضي الله عنه](2) خلاف ذلك(3). ثم قال: فهذا يمنع من اعتقاد التنصيص في الآية ويلحقها بالظواهر، يريد بذلك أنها إذا وقعت في مرتبة الظواهر، صح تخصيصها بأخبار الآحاد. ونحن قد اعترفنا بظهور الآية في نفي التحريم بغير هذا التكلف الشديد.

قال الإمام: (**مسألة: إذا ورد عام وخاص في حادثة**) إلى آخرها(4). قال الشيخ: اختلف العلماء فيما إذا تعارض خاص وعام، فالذي ذهب إليه الأكثرون أن الخاص مقدَّم، سواء تقدم أو تأخر، وأَجْرَوْه مجرى البيان. وذهب القاضي

التعليق

[1] ساقطة من خ.

(2) ساقطة من ت.

(3) راجع: (٢/٧٦) من الجزء الثاني.

(4) في ت زيادة: إلى قوله: على وجه لا يقبل التأويل. وانظر النص في البرهان (٢/١١٩٠س: ٨ ـ ص: ١١٩٢س: ٥).

فأما ما اختلف العلماء فيه، وهو [في][1] معنى ما وصفناه، فقوله ﷺ: «فيما سقت السماء العشر». مع قوله: «ليس فيما دون خمسة أوسق من التمر صدقة». فلم يعتبر أبو حنيفة النصاب، وتعلق (١٣٧/أ) بظاهر قوله ﷺ: «فيما سقت السماء العشر». وقال الشافعي: أقصى الممكن منه تسليم ظاهره. على أن الأمر على خلاف ذلك؛ فإنه لا يخفى على الفاهم أن الغرض من مساق الحديث الفصل بين العشر وبين نصف العشر، فإنه ﷺ قال: «فيما سقت السماء

الشرح

[رحمه الله][2] إلى أنهما يتعارضان[3]. ولكنه يقول: إن ثبت تأخير الخاص، وجب المصير إليه، لأنه إما أن يكون بياناً، وإما أن يكون ناسخاً.

وإن تأخر العام، فهذا موضع الخلاف. فذهب الفقهاء إلى أنه بيان وإن تقدم، أعني الخاص. وذهب القاضي إلى الوقف، لاحتمال أن يكون المراد بالعموم الشمول، فيكون ناسخاً، ويحتمل [أن يكون المراد به][4] البعض، فيكون الخاص سببا. وهذا قد تقدَّم بيانه في كتاب العموم والخصوص[5].

وأما المصير إلى أن العام مقدَّم على الخاص، فلم يصر إلى ذلك أحدٌ من الناس. وظاهر كلام أبي حنيفة أنه قدَّم العام على مقتضى الخاص[6]، وذلك باطل قطعاً، إن كان مقتصراً على محض تعارضهما. نعم، يمكن أن يكون لم يطَّلع على الخاص ورآه ضعيفا، أو استند العام إلى أمر يقتضي تقديمه. فهذا له وجه ما.

التعليق

[١] ساقطة من خ.

(٢) ساقطة من أ.

(٣) راجع البحر المحيط (١٤٣/٦).

(٤) في أ: أن يراد به.

(٥) راجع: (٢٤٢/٢) هامش: ١٣ من الجزء الثاني.

(٦) الهامش السابق.

العشر، وفيما سقي بنضح أو دالية نصف العشر». وخمسة أوسق نص، فلا عذر لأبي حنيفة في تركه، وضرب الشافعي ما ورد في الورق من الخبرين مثالاً، ورأى ما ذكره مسلكاً قطعياً.

وألحق الشافعي بهذا الفن قوله ﷺ: «في أربعين شاة شاة». مع قوله: «في سائمة الغنم الزكاة». وهذا دون القسم الأول؛ فإن اشتراط السوم متلقى من المفهوم، ونفي الزكاة عما دون خمسة أوسق منصوص عليه، على وجه لا يقبل التأويل.

الشرح

وأما المصير إلى ترك الخاص لأجل العام من غير زيادة، فذلك باطل قطعا. ومثاله: ما ذكره من قوله: «فيما سقت السماء العشر»[1]. وقد قدمنا أيضاً هذا المثال بعينه، وأوضحنا الوجه فيه، فلا معنى لإعادته[2].

وأما ما ذكره الشافعي ههنا من الاحتجاج بموضع الوفاق، فيما يتعلق بزكاة النقدين، فكلام صحيح، فإن الصورتين على حدٍّ واحد. ومصير أبي حنيفة إلى تسليم أحدهما يوجب عليه تسليم الأخرى، إلا أن تنفصل إحدى المسألتين [عن][3] الأخرى بأمر، فحينئذٍ يندفع الإلزام.

والذي يظهر من مذهب أبي حنيفة (١٤٢/أ) أنه ذهب إلى أن الواجب فيما أنبتته الأرض[4]، فلا يختص بقليل ولا كثير، ولا بمقتات ولا بغيره[5]. ولذلك قضى بأنه لا يجتمع الخراج والزكاة. فلهذا فرَّق بين المسألتين، لا لأمرٍ يرجع إلى اختلاف مفهومات الألفاظ. هذا هو المقصود من هذه المسألة وباقيها ظاهر.

التعليق

(١) سبق تخريجه. راجع فهرس الأحاديث.

(٢) راجع: (٢/٢١٤) من الجزء الثاني.

(٣) في أ، ت: على.

(٤) في ت زيادة: كالاحره (غير منقوطة).

(٥) راجع التقرير والتحبير (٣/٥). وفواتح الرحموت (٢/١٩٤).

مسألة:

إذا تعارض عمومان من الكتاب [أو السنة][1]، فظاهرهما التناقض والتنافي، مثل قوله تعالى: ﴿[فَاقْتُلُوا][2] الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ﴾. فهذا ظاهر في وضع السيف فيهم، حيث يثقفون.

وقال في آية آخرى: ﴿حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَن يَدٍ﴾. فظاهر الآية يقتضي أخذ الجزية من كل كافر كتابياً كان أو وثنياً. وقال عليه السلام: «[خذ من][3] كل حالم ديناراً». وظاهر هذا جواز أخذ الجزية (١٣٧/ب) من أصناف الكفار من غير تفصيل. وقال عليه السلام: «أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا: لا إله إلا الله». وظاهر هذا أن الجزية لا تؤخذ، وأن ليس بيننا وبين الكفار إلا السيف أو الإسلام.

الشرح

قال الإمام: **(مسألة: (١٨٢/ب) إذا تعارض عمومان من الكتاب والسنة)** إلى آخرها(٤). قال الشيخ: هذا موضع أكثر الفقهاء من التمسك به(٥)، وذلك أنهم يقولون: تخصيص كل عام بالآخر إِعمالٌ لهما جميعاً، والتعارض تركٌ لهما، والإعمال مقدَّمٌ على الإهمال. وهذا باطل من ثلاثة أوجه:

أحدها: أن هذا ترجيح مذهب، لا ترجيح دليل. **الثاني:** إن في المصير إلى ذلك تركهما جميعاً بلا حجة.

التعليق

[١] في خ: والسنة.

[٢] في خ: اقتلوا.

[٣] في خ: الجزية لأخذوا من كل..

(٤) انظر البرهان (١١٩٢/٢س: ٦ ـ ص: ١١٩٤س: ١٠).

(٥) من شروط الترجيح: أن يقوم دليل على الترجيح. وراجع في هذا الشرط: البحر المحيط (١٣٣/٦ ـ ١٣٥).

وقال بعض الفقهاء فيما ذكرناه وأمثاله: الوجه الجمع بين الظاهرين في المقدار الممكن؛ فنأخذ الجزية من أهل الكتاب [لآية][١] الجزية، ونضع السيف فيمن ليس متمسكاً بكتاب، ولا شبهة كتاب، لظاهر الآية الواردة في القتل، وزعم هؤلاء أن هذا يتضمن استعمال مقتضى كل واحد من الآيتين. وكذلك القول في الخبرين. وهؤلاء يرون تصرفاً في الظواهر مستقلاً بنفسه، غير محتاج إلى إقامة دلالة.

وهذا مردود عند الأصوليين؛ فالظاهر إذاً تعارضهما، إلا أن يتجه تأويل، وينتصب عليه دليل. كما أوضحنا سبيل ذلك في «كتاب التأويلات». وما ذكره الفقهاء من الجمع احتكام لا أصل له، ولو لم يقم عليه دليل، لكان ذلك المسلك متضمناً [تعطيل][٢] الظاهرين

الشرح

الثالث: إن المقدَّم الذي عُيِّن للبقاء تحت أحد العمومين، ليس بالإقرار أولى من البعض الذي [أخرج](٣). وإذا تحقق استواء القولين، وجب تساقطهما جميعاً(٤). هذا هو الصحيح في نظر الأصول، وهو مختار الإمام، ولكنه أتى لهذا الأصل بمثال لا يصلح.

وذلك المثال قوله: ﴿[فَٱقْتُلُوا۟](٥) ٱلْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ﴾(٦). قال: هذا ظاهر في وضع السيف فيهم حيث يثقفون، وذلك صحيح. قال: إنه يعارضه

التعليق

[١] في خ: لأهل.
[٢] في خ: تعليل.
(٣) ساقطة من ت.
(٤) راجع مناقشة الزركشي للشارح: البحر المحيط (١٣٥/٦).
(٥) في أ، ت: اقتلوا.
(٦) الآية (٥) من سورة التوبة.

وإخراجهما من حكم العموم من غير دليل، وليس أحد الظاهرين أولى بالتسليط على الثاني من الآخر، وكل عموم خُص، فلابد من عضد تخصيصه بدليل، ونحن إنما نخص الجزية بالكتابيين بأخبار وآثار مسطورة في كتب الفقه. والغرض من هذا الفصل إجراء الظاهرين على تعارضهما (١٣٨/أ) من غير أن يجعل أحدهما دليلاً في تخصيص الثاني، ثم يجعل الثاني دليلا في تخصيص الأول. وهذا لا سبيل إليه. ولكن [إن][١] اتجه في كل ظاهر تخصيص، افتقر ذلك التخصيص إلى دليل غير الظاهرين، وإن لم يتجه، تعلقنا بالترجيح، إن وجدناه. فإن لم نجد، نزلنا عن التعلق بالظاهرين.

الشرح

على التقابل قوله: ﴿حَتَّىٰ يُعْطُوا۟ ٱلْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَـٰغِرُونَ﴾(٢). قال: هذا يقتضي أخذ الجزية من كل كافر، كتابياً كان [أو وثنياً](٣). وهذا غير صحيح، فإن في أول الآية قوله تعالى: ﴿قَـٰتِلُوا۟ ٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَلَا بِٱلْيَوْمِ ٱلْـَٔاخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ ٱلْحَقِّ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَـٰبَ﴾(٤). فكيف يصح مع هذا التقييد أن تكون الآية عامة في كل كافر(٥)؟

وقوله: ونحن إنما خصصنا الجزية بأهل الكتاب بأخبار وآثار مسطورة في

التعليق

[١] ساقطة من خ والمطبوع.

(٢) الآية (٢٩) من سورة التوبة.

(٣) في ت: أو غير كتابي.

(٤) الآية (٢٩) من سورة التوبة.

(٥) قال المقترح رحمه الله أيضاً: «التمثيل بهذه الآية غلط من الإمام، لأنها مختصة بأهل الكتاب نصاً، لأن الله تعالى قال: ﴿مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَـٰبَ﴾». راجع النكت (٧٧/أ).

مسألة:

إذا تعارض ظاهران، وأحدهما وارد على سبب خاص، والثاني مطلق غير وارد على سبب.

أما من قال بتخصيص اللفظ العام بمورده، فلا شك أنه يخصصه به، وأما [من][1] رأى التمسك بالعموم دون السبب، فإذا تعارض عمومان كما وصفناه، والتفريع على أن الاعتبار بعموم اللفظ، فإنه يوهيه، ويحطه عن رتبة عموم اللفظ المطلق، والترجيح يغلب على الظن من منشأ الدليل، واللفظ العام يغلب على الظن حمله على مقتضى شموله، فإذا عارضه لفظ آخر ينحط عنه في غلبة الظن، أخر عن الأول.

الشرح

كتب الفقه(٢). من العجب، بل الصحيح اقتصار القرآن على اختصاص أخذ الجزية بأهل الكتاب.

قال الإمام: (**مسألة: إذا تعارض ظاهران، أحدهما وارد على سبب خاص**) إلى آخرها(٣). قال الشيخ: ذكر الإمام أن الوارد على السبب الخاص أضعف في الدلالة(٤)، وبناء على ذلك، أنه إذا كان أضعف، وجب تقديم الأقوى عليه. ولا شك في ذلك بعد ثبوت أنه أضعف، ولكنه اقتصر في ذلك

التعليق

[١] ساقطة من خ.

(٢) راجع البرهان (٢/١١٩٤س: ٣ - ٥).

(٣) المرجع نفسه (٢/١١٩٤س: ١١ - ص: ١١٩٥س: ١٠).

(٤) قال المقترح رحمه الله: «ترجيح المطلق على الوارد على سبب أولى، فإن كان في محل السبب، فلا تعارض بينهما، لأن الوارد على سبب نص فيه، وإن تناقضا في غير محل السبب، ظهر ترجيح المطلق، لأن الوارد على سبب أظهر في الاختصاص، فيكون المطلق أظهر منه في تناول محل النزاع». راجع النكت (٧٧/ب). وانظر البحر المحيط (٦/١٦٦).

وهذا هو السر الأخفى في الترجيحات، فلا وجه للترجيح من طريق النظر في النصوص إلا أن يحمل ذلك على عمل المجمعين. والظواهر يقوى وقع الترجيح فيها، وهو متضح في طريق النظر، فإن المتعلق فيه غلبة الظن، وقد تحقق من الأولين في تعارض الظواهر الاستمساك بالأظهر فالأظهر.

مسألة:

إذا تعارض ظاهران، وفي أحدهما ما يقتضي التعليل في صيغة (١٣٨/ب) التعميم، فهو مرجح على العام الذي عارضه، وليس فيه اقتضاء التعليل. والسبب فيه أن التعليل في صيغة العموم من أقوى الدلالات على ظهور قصد التعميم. حتى ذهب ذاهبون إلى أنه نص ممتنع تخصيصه، فإن قدر نصا، فلا شك في تقديمه على الظاهر المعرض للتأويل، وإن اعتقد ظاهرا، فهو مرجح على معارضه، لاختصاصه بما يوجب تغليب الظن.

الشرح

على محض الدعوى، [ويمكن][1] أن يكون رأى في ذلك إجماعاً على الترجيح، فيدل ذلك على الضعف في المرجوح، وإن لم يكن رأى ذلك، فهذا القول غير مكتفى به، وهو إلزام مذهب من غير دليل. وقد كنا قدمنا هذه المسألة فيما سبق، وبينا وجه الضعف فيها، فلا نعيده. فليراجع ذلك الموضع[2].

قال الإمام: (**مسألة: إذا تعارض ظاهران، وفي أحدهما ما يقتضي التعليل، فهو مرجح**) إلى آخرها[3]. قال الشيخ: قوله: إذا تعارض ظاهران وفي

التعليق

(١) في ت: ولا يمكن.

(٢) راجع: (٨١/٢) هامش: ٦ من الجزء الثاني.

(٣) راجع البرهان (١١٩٥/٢س: ١١ - ص: ١١٩٨س: ١٢).

وكشف الغطاء في هذا عندنا، وهو مما أراه سر هذه الأبواب، ولم نسبق بإظهاره، فنقول:

إذا صدر من الشارع كلام غير مقيد بسؤال، ولا حكاية حال، ولاح قصد التعميم من إجرائه الحكم الذي فيه العموم مقصودا لكلامه، فما يقع كذلك، [فاللفظ][١] في المتماثلات نص، وليس من الظواهر.

والضابط فيه: أن ما لا يخلو عن ذكر المتكلم وعلمه وقت قوله، واللفظ في الوضع يتناوله، وقد لاح بانتفاء التقييدات وقرائن الأحوال، قصد التعميم، فلو تخيل متخيل قصر اللفظ على بعض المسميات المتماثلة، لكان ذلك عندنا خلفا وتلبيسا، وإنما يسوغ الخروج عن مقتضى اللفظ وضعا فيما يجوز تقدير ذهول المتكلم عنه، وهذا في حكم التعميم بناء عظيم.

الشرح

أحدهما ما يقتضي التعليل، فهذه المسألة تقع على وجهين:

أحدهما ـ استواء اللفظين في الظهور، وامتياز أحدهما بما يقتضي التعليل، فهذا لا شك (١٨٣/أ) في تقديمه، لامتيازه بجهة مغلبة على الظن. فإن ظهور التعليل من أسباب قوة التعميم(٢).

[الثاني](٣) ـ من جهة أن التخصيص إنما قُبِل من جهة أن تلك الجهة يصح أن يقصدها المتكلم. فإذا ظهر في الكلام التعليل، وهو جارٍ في جميع صيغ العموم، مثل أن يكون أحد اللفظين من صيغ الشرط، والثاني من صيغ

التعليق

[١] في خ: واللفظ.

(٢) راجع المسألة في: المنخول: ٤٣٥. وإحكام الآمدي (٢٧١/٣). وشرح العضد (٣١٦/٢). والبحر المحيط (١٦٧/٦). وشرح الكوكب المنير (٧٠٣/٤).

(٣) ساقطة من أ، ت والسياق يقتضيها.

وتمام الغرض فيه بذكر معارض لذلك على المناقضة، فنقول مستعينين بالله تعالى:

لو ظهر لنا خروج معنى عن قصد المتكلم، وكان سياق الكلام يفضي إلى تنزيل [غرض][١] الشارع على [قصد][٢] آخر، فلست أرى التعلق بالعموم الذي ظهر فيه خروجه (١٣٩/أ) عن قصد الشارع. وهو كقوله: ﷺ: «فيما سقت السماء العشر، وفيما سقي بنضح أو دالية نصف العشر». فالكلام مسوق لتعيين [العشر ونصف العشر][٣]. فلو تعلق الحنفي بقوله ﷺ: «فيما سقت السماء العشر»، ورام تعليق العشر بغير الأقوات، فلسنا نراه متعلقا بظاهر. فهذا طرف.

ولو نقل لفظ، ولم يظهر فيه قصد التعميم، ولا تنزيل الكلام على مقصود آخر، فهذا هو الذي أراه ظاهرا، وهو الذي يتطرق التخصيص إليه.

الشرح

[الجموع](٤)، فيصح أن يقال: ما في لفظ المعلل من القوة (١٤٣/أ) [يعارضه](٥) ما في صيغ الشرط من المزية، فيرجع الأمر إلى نظر الناظر فيما يقدم ويؤخر. هذا إذا لم ينته الأمر عند [فهم](٦) التعليل إلى القطع بالتعميم. أما إذا انتهى إلى هذا الحد، فلا نظر أيضا إلى الترجيح، ولكن يصح أن يقال في

التعليق

[١] في هامش خ: غرض.

[٢] في هامش خ: قصد.

[٣] في خ: نصف العشر ونصفه.

(٤) في ت: العموم.

(٥) في ت: يعامله.

(٦) في أ: قيام.

وقد رأى القاضي التعلق بالقسم الأول الذي أخرجته عن الظواهر على رأي المعممين، ثم قال: هذا يعارضه أدنى مسلك في الظن، ويتسلط عليه التأويل والتخصيص.

والرأي عندي فيه قد قدمته. والدليل عليه أن الشارع إذا كان مقصوده بيان العشر ونصف العشر، لو أخذ يفصل الأجناس، وهو يبغي غيرها، يُعَدُّ ذلك تطويلا، نازلا عن الوجه المختار في اللغة العالية، فتقدير التعميم يشير إلى أنه [لو][١] لم يرد العموم، لفصل الأجناس، ولو فصلها، لكان مائلا عن الوجه الأحسن في النظم.

وإذا تمهد هذا الأصل، فالذي ذكره الأصحاب من أن علة الشارع لا تنقض، محمول على تقدير ما قصد التعميم فيه نصا، فليفهم الناظر ذلك، وليقف عليه عند هذا وقفة باحث.

الشرح

اللفظ الذي يقابله: [لم](٢) يظهر فيه قصد التعميم(٣).

وأما ما ذكره الإمام من أن اللفظ العام إذا ظهر فيه التعليل، فقد ظهر قصد التعميم، فيمتنع التخصيص مطلقا، فهذا غير صحيح، بل هذا مخصوص بما إذا قطع بقصد التعميم. وعند القطع بالتعميم، لا تخصيص بحال. فهذا إذاً مما قدمناه في كتاب التأويل وأشبعنا القول فيه(٤).

التعليق

[١] ساقطة من خ.

(٢) في أ، ت: ولم.

(٣) قال المقترح رحمه الله: «جهة الترجيح ظاهرة، فإن كل واحد منهما بوضعه ظاهر في العموم، واختص أحدهما بجهة تقتضي ظهور قصد الشارع في إرادة التعميم فيرجح». راجع النكت (٧٧/أ).

(٤) راجع: (٥٥٣/٢) هامش: ١١ من الجزء الثاني.

مسألة:

إذا تعارض ظاهران، وقد تطرق التخصيص إلى أحدهما، فالمذهب (١٣٩/ب) الذي ذهب إليه المحققون أن الذي لم يتطرق إليه تخصيص مرجَّح.

فأما المعتزلة فإنهم قضوا بأن اللفظ الذي خص في بعض المسميات، صار مجملا في الباقي، ولا يعارض المجمل ظاهرا.

الشرح

وأما ما ذهب إليه الإمام في [صيغ][(١)] العموم، [أنه][(٢)] إذا ظهر قصد التعميم، فلا يجوز التخصيص فيه، فقد قلنا: إن هذا يصح فيما إذا قطع بالعموم. أما مع اعتقاد القوة في الظهور، فهذا غير صحيح.

وقوله: إن اللفظ في المتماثلات نص[(٣)]، ما أدري ما المراد بالمتماثلات؟ إن أراد أنها تماثلت في تناول اللفظ لها بجميع ما يندرج تحت العموم بهذه الصفة. وإن أراد أنها تماثلت في غرض المتكلم، فهذا معناه أنه ظهر [في][(٤)] غرضه التعميم. وإذا كانت كذلك، نظر، هل علم غرضه أو ظن؟ فنعود إلى ما سبق من الكلام.

قال الإمام: (**مسألة: إذا تعارض ظاهران وقد تطرق التخصيص إلى أحدهما**) إلى آخرها[(٥)]. قال الشيخ: ذكر الإمام أن اللفظ العام إذا خُصَّ ضعفت دلالته، ولم يبين السبب في ذلك. والذي يصح عندنا فيه أن اللفظ إذا خُصَّ

التعليق

(١) في ت: موضع.
(٢) ساقطة من ت.
(٣) انظر البرهان (١١٩٦/٢ س: ٩).
(٤) في ت: من.
(٥) في ت: إلى آخر المسألة. وانظر نص المسألة في البرهان (١١٩٨/٢س: ١٣ ـ ص: ١١٩٩س: ٨).

وأما أهل الحق وإن لم يحكموا بالإجمال، فإنهم يرون تعميم اللفظ في الباقي أضعف في حكم الظن من اللفظ الذي لم يجر فيه تخصيص، فإذا لاح وجه في غلبة [الظن][١] من منشأ ظهور الظاهر، كان ذلك ترجيحا مقبولا.

الشرح

صار مجازا، وجهات المجاز متعددة(٢). ولولا الإجماع على العمل، لكان الوجه ما قاله المعتزلة من الإجمال(٣)، وجهة العموم حقيقة. وإذا تعارضت الحقيقة والمجاز، فالحكم للحقيقة، بناء على اتحاد الجهة.

وأما الإمام الذي يقول [إن](٤) اللفظ باقٍ على حقيقته، بالإضافة إلى ما [لم](٥) يخرج منه، فالأمر عليه يصعب، إلا أن يصير إلى جهة أخرى، وهو أن يقول: إذا اجتمع في اللفظ موجب الحقيقة والمجاز، كان أضعف في الدلالة. والذي يصح على مذهبه، أن لا يقع ترجيح بحال، لبقاء دلالة اللفظ في [بقية](٦) المسميات على ما كانت عليه(٧). هذا هو الصحيح على أصله، [وهو](٨) (١٨٣/ب) أيضا يدل على ضعف قوله.

التعليق

[١] ساقطة من خ.

(٢) راجع: (٣٣٢/٢، ٣٣٣) من الجزء الثاني. وانظر البحر المحيط (١٦٥/٦وما بعدها).

(٣) الهامش السابق.

(٤) ساقطة من أ.

(٥) ساقطة من أ.

(٦) في أ: نفيه.

(٧) قال المقترح: «قبل ورود التخصيص يغلب على الظن إرادة العموم، فإذا خصص، فقد ذهب هذا الظن، ورد الخبر إلى تأويله، فضعف لأجل هذا، ولهذا خفف عن مخصصه ثانيا مؤنة الدليل، ويمكَّن من تخصيصه أيضا، بالقياس على محل التخصيص، بخلاف الآخر، وما ذاك إلا لانحطاطه في الرتبة». راجع النكت (٧٧/ب).

(٨) في ت: وهذا.

مسألة:

إذا تعارض ظاهران أو نصان، وأحدهما أقرب إلى الاحتياط، فقد ذهب أكثر الفقهاء إلى أن الأحوط مرجَّح على الثاني، وزعموا أن الذي يقتضيه الورع واتباع السلامة هذا. واحتجوا بأن قالوا: اللائق بحكمة الشريعة ومحاسنها الاحتياط، فإذا تعارض لفظان، غلب الظن أن الذي نقله صاحب الاحتياط صدق. وكأن القواعد تغلب على الظن ذلك، وتؤازر الرأي في ذلك.

الشرح

قال الإمام: (**مسألة: إذا تعارض ظاهران أو نصان، وأحدهما أقرب إلى الاحتياط**) إلى آخرها[1]. قال الشيخ: لا مزيد في هذه المسألة على ما ذكره الإمام، غير أنا نختار في هذه المسألة، الأخذ بالخبر الذي يقتضي الاحتياط[2]، [لا لأنه أرجح][3]، ولكن بناء على ما يتعلق بالورع، فإن الذي نختاره أن الحكم متعين، والمصيب واحد[4]. فإذا تعارض المبيح والمحرم، أو المبيح والموجب، ففي المصير إلى الأخذ بالمبيح، [تسويغ][5] الإقدام

التعليق

(١) راجع البرهان (٢/١١٩٩س: ٩ - ص: ١٢٠٠س: ٨).

(٢) راجع المسألة في: المنخول: ٤٣٤. وإحكام الآمدي (٣/٢٧٩). والبحر المحيط (٦/١٧٠). وشرح الكوكب المنير (٤/٧٠٧).

(٣) في أ: لأنه راجح.

(٤) قال المقترح: «صورة المسألة: أن يوجد ظاهر يدل على التحريم، وظاهر يدل على الإباحة، أو على الندب، هذا هو محل الخلاف، وهذا عندي ترجيح ضعيف، لأن الورع أمر خارج لا تعلق له بالمسألة، فلا يتصور أن يكون مرجحا لأحد الظاهرين. أما لو قدرنا أن أحد الظاهرين يدل على التحريم، والآخر يدل على الوجوب، فلا يتصور فيه خلاف، لأن الورع لا مدخل له في واحد منهما». راجع النكت (٧٧/ب).

(٥) في أ: توسيع.

وقال القاضي: لا مستروح إلى هذا، ولا معنى للترجيح بالسلامة، وما ذكره هؤلاء من شهادة الأصول وإثارتها تغليب الظن يعارضه أن العدل الذي نقل الثاني لا يتهم، ولا يظن به العدول عن قاعدة الاحتياط إلا بثبت واختصاص بمزية حفظ، وقد يتخيل أن ما جاء به الآخر بناه على ما [رآه][١] من ظاهر الاحتياط، وحمل عليه نظم لفظه من غير [ثبت][٢] في النقل. (١٤٠/أ)

ثم قال القاضي: لا وجه للترجيح. وإن انقدح ما ذكرناه آخراً فيما لا يوافق الاحتياط، انخرمت الشهادة، كما ذكرناها أولاً، فالوجه التعارض.

مسألة:

إذا تعارض لفظان متضمن أحدهما النفي، ومتضمن الثاني

الشرح

والإحجام، [فعلى تقدير أن يعارضه المحرم](٣)، فإذا ترك، فلا حرج في الترك، نظراً إلى المبيح، وإن فعل، أمكن أن يصادف المحرم، فكان الترك أقرب إلى السلامة. وكذلك عكس ذلك، إذا تعارض [الموجب والمبيح](٤)، فعلى تقدير الإقدام، فلا حرج في المبيح، وعلى تقدير الانكفاف، يمكن أن يكون الشيء واجبا، فتفوت المكلف مصلحة الفعل، فيكون الاحتياط على هذا أولى(٥).

قال الإمام: (**مسألة: (١٤٣/ب) إذا تعارض لفظان [يتضمن](٦) أحدهما**

التعليق

[١] في خ: رواه.
[٢] في خ: يثبت.
(٣) ما بين [ ] ساقط من ت.
(٤) في ت: المبيح والموجب.
(٥) راجع البحر المحيط (١٧٠/٦).
(٦) في ت: يتعرض.

الإثبات، فقد قال جمهور الفقهاء: الإثبات مقدم. وهذا يحتاج إلى مزيد تفصيل عندنا، فإن كان الذي نقله [النافي][١] إثبات لفظ عن الرسول ﷺ مقتضاه النفي، فلا يترجح على ذلك اللفظ الذي متضمنه الإثبات، لأن كل واحد من الراويين [متثبت][٢] فيما نقله، وهو مثل أن ينقل أحدهما أن الرسول ﷺ أباح شيئا، وينقل الثاني أنه قال: لا يحل، وكل نافٍ في قوله مثبت.

فأما إذا نقل أحدهما قولا أو فعلا، ونقل الثاني أنه لم يقل ولم يفعل، فالإثبات مقدم، لأن الغفلة تتطرق إلى المصغي المستمع وإن كان محدا، والذهول عن بعض ما يجري أقرب من تخيل شيء لم يجر له ذكر.

مسألة:

إذا تعارض ظاهران أو نصان، أحدهما يوافق المعروف المعتاد،

الشرح

النفي، ويتضمن الآخر الإثبات) إلى آخرها[٣]. قال الشيخ: هذا الكلام صحيح، إلا أن المذهب الأول في الصورة التي نقل فيها خبراً يتضمن النفي، فالصحيح كما ذكر الإمام التعارض، ويصح للفريق الآخر التمسك في الترجيح بالاعتضاد بالبراءة الأصلية، وفي الترجيح بها نظر، فالصواب التعارض[٤].

قال الإمام: (**مسألة: إذا تعارض ظاهران أو نصان، وأحدهما يوافق**

التعليق

[١] في خ: الناقل.

[٢] في خ: مثبت.

(٣) في ت زيادة نقل ما في البرهان. وانظر نص المسألة في البرهان (٢/١٢٠٠س: ٩ - ص: ١٢٠١س: ٧).

(٤) راجع المسألة في: إحكام الآمدي (٣/٢٧٤). والمنخول (٤٣٤). والبحر المحيط (٦/١٧٢). والتقرير والتحبير (٣/٢٤). وشرح الكوكب المنير (٤/٦٨٢).

والآخر ما جرى به العرف، فالقول في هذا كالقول في موافقة أحد المنقولين للاحتياط، ومخالفة الآخر إياه، وقد مضى فيه قول بالغ، والمختار التعارض في (١٤٠/ب) المسألتين.

فهذا الذي ذكرناه كلام بالغ في ترجيح الألفاظ: النصوص منها والظواهر، ومن أحاط بها، وأحكم أصولها، لم يخف عليه مدرك الكلام فيما يرد عليه من أمثالها.

باب في ترجيح الأقيسة

هذا الباب هو الغرض الأعظم من الكتاب، وفيه تنافس القياسون، وفيه اتساع الاجتهاد، وهو يستدعي تجديد العهد بمراتب

الشرح

المعروف المعتاد) إلى آخرها[(١)]. قال الشيخ: هذا الذي ذكره الإمام بالغ في ترجيح الألفاظ: النصوص منها والظواهر، ومن أحاط بها وأحكم أصولها، لم يخف عليه مدار الكلام فيما يرد عليه من أمثالها.

قال الإمام رحمه الله: **(باب في ترجيح الأقيسة)** إلى قوله[(٢)] **([وإنما حدثت هذه الأمور بعد انقراض عصر الصحابة][(٣)])**. قال الشيخ: الكلام في ترجيح الأقيسة، يترتب على معرفتها أفرادا، وبيان حقيقة كل نوع منها، حتى إذا عرفت المفردات، نظر بعد ذلك في ترجيح بعضها على بعض.

فالقياس على نوعين: مقطوع به ومظنون، فأما المقطوع به، فلا ترتيب فيه، إذ لا يتصور الترتيب في العلم وطرقه. والمظنون ثلاثة أقسام: قياس

التعليق

(١) انظر البرهان (٢/١٢٠١س: ٨ ـ أخير).

(٢) في ت زيادة: على ما نرسمه فيها بما يدانيها.

(٣) ما بين [ ] ساقط من ت. وانظر النص في البرهان (٢/١٢٠٢س: ١ ـ ص: ١٢٠٧س: ٥).

الأقيسة، فنقول: المرتبة العليا من مسالك القياس، ما يقال: إنه في معنى الأصل، وقد سبق تأصيله وتفصيله، وتقدم القول في أنه، هل يعدُّ من الأقيسة أو يعدُّ من مقتضيات الألفاظ؟ وهو على كل حال مقدم على ما بعده.

والسبب فيه أنه ملحق بأصله قطعا، والتحاقه به مقطوع غير مظنون، ولا شك في تقديم مراتب العلوم على درجات الظنون، ثم يلي ذلك من قياس المعنى، ما يطرد وينعكس، ويليه القياس الذي يسمَّى قياس الدلالة، كما سبق [وصفه][1]، ويلي ذلك قياس الشبه. فأما ما يعلم، فلا ترتيب فيه.

الشرح

المعنى، وقياس الدلالة، وقياس الشبه. وقد تقدم الكلام، هل قياس الدلالة قسم برأسه، أو هو دائر بين المعنى والشبه؟ واضطرب قول الإمام فيه، (١٨٤/أ) فقال قبل هذا: إنه ليس [قسما](٢) [مستقلا، وجعله في هذا المكان قسما](٣) مستقلا بنفسه(٤). فأما المطرد والمنعكس، فمن أبواب الشبه بلا ريب(٥).

وإذا عُرفت المفردات، قال هو: أول رتب الأقيسة المظنونة: قياس المعنى، ثم قياس الدلالة، ثم قياس الشبه(٦). وقد تقدم بيان كل نوع

التعليق

[١] في خ: وضعه.

(٢) في ت: قسم.

(٣) ما بين [ ] ساقط من ت.

(٤) راجع البرهان (٢/٨٨٠).

(٥) المرجع السابق (٢/٨٨٧).

(٦) قال المقترح: «المرتبة العليا: القياس في معنى الأصل. والسبب فيه أن الإلحاق فيه معلوم، ومرتبة العلم مقدمة على الظن. ويلي هذه المرتبة قياس المعنى، من جهة=

وأما قياس المعنى، فهو على مراتب، لا يضبطها ضابط، فإن مسالك الظنون لا يتأتَّى حصرها، وهي وإن كانت منحصرة من جهة تعيين مناسبتها لأصول الشريعة، فلا يتأتَّى للناظر الوصول إلى ضبطها بعدٍّ وربطها بحدٍّ، ولكنا نحرص على تقريب الأمور والإشراف على ما يكاد أن يكون (١٤١/أ) تشوفا إلى الضبط، ونتقي فيما نحاوله مصالح لا نرى تقديرها مأخذ الأحكام، ونحاذر فيها الوقوع في منخرق مذهب مالك، ومتسع مسلكه المفضي إلى الخروج عن الحصر والضبط، ثم قد ذكرنا في الاستدلال طرفا من ذلك، ونحن نعيده ونزيده تقريرا وتقريبا، فنقول:

الشرح

منها[(١)]. وهذا الذي ذكره هو في غالب الأمر، وإلا فلا يتأتَّى تقديم كل معنى على كل شبه، ولا كل نوع من أنواع الدلالة على جميع الأشباه. [وهذا][(٢)] قد تقدم الإرشاد إليه. وسيأتي تقديم كثير من الأشباه على أقيسة معنوية.

فإذا خرج الكلام عن التناقض، قلنا: إنما أراد بما ذكره الغالب دون التعميم. وقد قال هو أيضا: إن بعض أنواع قياس الدلالة يقع في أقسام قياس المعنى[(٣)]، فكيف يصح إذا كان هذا يقع في أقسام قياس المعنى، أن يتأخر في الرتبة عن قياس المعنى؟ هذا محال. ومنه أيضا ما يرجع إلى الشبه، فكيف يتقدم ما هو من الشبه على نوع قياس الشبه؟ هذا إنما يتصور على رأي من يعدُّه

التعليق

= ظهور معناه، وقياس الدلالة يتلوه، لأنه يشير إلى المعنى في بعض الأحوال، والشبه بعده. هذا هو الترتيب». راجع النكت (٧٨/أ).

(١) راجع: (٢٤٩/٣) من الجزء الثالث.

(٢) ساقطة من أ.

(٣) راجع البرهان (٨٨٠/٢).

إذا وجدنا أصلا استنبطنا منه معنى مناسبا للحكم، فيكفي فيه ألا يناقضه أصل من أصول الشريعة، ويكفي في الضبط فيه إسناده إلى أصل متفق الحكم، ومرجوعه في ذلك وجداننا أصحاب رسول الله ﷺ مسترسلين في استنباط المصالح من أصول الشريعة من غير توقع وقوف عند بعضها.

الشرح

أصلا مستقلا بنفسه. والصحيح عندنا في قياس الدلالة خلاف هذا، وهو أنه يرجع إلى الاستدلال بالثمرات، إما على المثمر، وإما على ثمرة أخرى. وإذا كان كذلك، نظر إلى قوة الدلالة وضعفها. هذا تحقيق القول فيه.

ومن وجوه النظر الشرعي، التمسك بالاستدلال المرسل، وقد تقدم بيانه وتحقيقه، ووجه التمسك به، والشرط الذي يعتبر فيه، فلا نعيده[1].

[وقول الإمام][2]: [وشرطه][3]: ألا يناقض أصلا من أصول الشريعة[4]. وهذا صحيح لابد منه، وهل يكتفى بذلك، أو لابد من زيادة؟ الإمام يقول لابد من زيادة، وهي [القرب][5] من قواعد الشريعة، وبيان مداناتها. وقد قدمنا أنه لا يقدر على إبداء جهة المداناة، فإن الحدود التي أتى بها تتضمن إثبات التعلق بكل مصلحة إذا لم تكن منقوضة. وقد مرَّ تحقيق [الإلزام][6] فيما سبق من الكلام. وهو قد أضاف إلى مالك [رحمة الله عليه][7] فيما سبق القول بذلك،

التعليق

(١) راجع: (١٥٠/٤) من الجزء الرابع.

(٢) في ت: قال الإمام.

(٣) ساقطة من ت.

(٤) راجع البرهان (١٢٠٣/٢س: ١٢).

(٥) في أ: التقريب. وفي ت: القريب.

(٦) في ت: الإمام.

(٧) ساقطة من ت.

فأما المعنى الذي لا نجد له أصلا ولا مستندا، فهو الذي سميناه الاستدلال، ونحن نرى التعلق به، كما مهدنا القول فيه، ولا يجوز التعلق عندنا بكل مصلحة، ولم ير ذلك أحد من العلماء، ومن ظن ذلك بمالك ﷺ، فقد أخطأ، فإنه قد اتخذ من أقضية الصحابة ﷺ أصولا، وشبه بها مأخذ الوقائع، فمال فيما قال إلى فتاويهم وأقضيتهم، فإذاً لم ير الاسترسال في المصالح، ولكنه لم يحط بتلك الوقائع على حقائقها، وهذا كبنائه قواعد على سيرة عمر ﷺ في أخذه

الشرح

ثم منع في هذا المكان من كون (١٤٤/أ) ذلك مذهب مالك، وقال: من ظن ذلك بمالك فقد أخطأ[١]. لا وجه لهذا إلا تناقض القول، وعدم التحقيق في النقل الأول. وكذلك عدم الإحاطة عندنا بمعنى مذهبه في النقل الثاني.

والذي يدل على أنه استرسل في القول بالمصالح، أنه قال ههنا: إذا وجدنا أصلا واستنبطنا منه معنى مناسبا، [فيكفي][٢] في الضبط فيه، استناده إلى أصل متفق على الحكم فيه[٣]. وقال في الذي سبق في ضبط المعنى الذي يجوز التمسك به استدلالا: كل معنى لو ربط (١٨٤/ب) به حكم في أصل لجرى واستد[٤]. فإذا ربط الحكم به من غير وجدان أصل، فهو استدلال مقبول. فهذا عين الاسترسال في الاستدلال.

وأما ما أضافه إلى مالك ههنا، وهو أنه لم يعتبر مطلق المصالح، فلسنا نظن ذلك بمالك، والصحيح عندنا من مذهبه اتباع [مطلق][٥] المصالح، إذا

التعليق

(١) راجع البرهان (١٢٠٤/٢س: ٦).

(٢) في أ: فيكتفى.

(٣) راجع البرهان (١٢٠٣/٢س: ١١ ـ أخير).

(٤) المرجع نفسه (١١٣١/٢س: ٦).

(٥) ساقطة من ت.

شطرا من مال خالد وعمرو، وقد قدر ذلك تأديبا منه. وهذا زلل، فإنه لا يمتنع أنه رآهما آخذين من مال (١٤١/ب) الله تعالى ما لا يستحقان أخذه على ظن وحسبان، وكان يرعى طبقة الرعية بالعين الكالئة، والأليق بشهامته وإيالته أن نظره الثاقب كان بالمرصاد لما يتعدَّيان فيه الحدود عامدين، أو خاطئين، إذ كانا موليين على مال الله تعالى، وإذا أمكن ذلك، وهو الظاهر، فحمله على التأديب لا وجه له، ولو صح عنه أخذ مال رجل غير متصرف في مال الله تعالى، لكان يظهر ما تخيله مالك.

الشرح

رجعت إلى حفظ مقاصد [الشريعة][١] في الأديان والنفوس والنسل والمال والعرض، بشرط أن لا يناقض شيئا من قواعد الشريعة[٢].

وأما قوله: إنه لم يعتبر مطلق المصالح، وإنما أسند معانيه إلى أقضية الصحابة، ولم يظن بهم افتتاح أمر[٣]. فهذا عندنا على وجهين: **الأول** ـ أن يكون القضاء من واحد من الصحابة أو عدد يسير منهم.

والآخر ـ أن يكون ذلك هو الأمر الغالب، والعمل المشهور المستمر من أكثرهم. فهذا عندنا يتبع، ويدل على أنه شرع ثابت. ولهذا يقول هو وغيره في أخبار نقلت على خلاف عمل أهل المدينة: «ليس العمل عليه»[٤]، يريد أن استمرار الأعمال أقوى في النفوس من أخبار الآحاد. وقد قدمنا هذا فيما سبق[٥].

التعليق

(١) في ت: الشرع.
(٢) راجع: (١١٩/٣) من الجزء الثالث.
(٣) راجع البرهان (١٢٠٥/٢س: ٨).
(٤) راجع الموطأ (٢٠٦/١، ٤٤٩، ٦٠٨، ٨٥١) ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي رحمه الله. وانظر البيان والتحصيل (٣٣١/١٧).
(٥) راجع: (٩١٩/٢) من الجزء الثاني.

وكذلك كل واقعة ربط مالك أصلا من أصوله بها، فإنه لا يرى ذلك الأصل استحداث أمر، وهو عند الباحثين ينعطف على أبلغ وجه إلى قواعد الشريعة، فخرج مما ذكرناه أن مالكا ضم وقائع الصحابة إلى الأمور الظاهرة من الشريعة، ولم يظن بهم افتتاح أمر من عند أنفسهم، ولكنه قال: الأخبار [منقسمة][1] إلى ما نقلت صريحا، وإلى ما فهمنا ضمنا، فإنا لا نظن بأئمة الصحابة استقلالهم بأنفسهم في تأسيس

الشرح

فأما المصير إلى وجوب الرجوع إلى قول واحدٍ من الصحابة مطلقاً، فلا يقوله مالك بحال. ولهذا يقول في بعض قضاء عمر: «ليس العمل عليه»(٢). قال رحمه الله: «ليس [العمل](٣) في القراءة في المغرب: بـ﴿رَبَّنَا لَا تُزِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا﴾(٤). وإن روي ذلك عن بعض الصحابة(٥). ولا [على](٦) حديث عمر في ترك القراءة(٧). وكذلك قال: ليس العمل على ما جاء عن عمر في غير موضع(٨). وقال: ومن قرأ بما يذكر من قراءة ابن مسعود في الصلاة أعاد أبداً(٩). وإنما خصَّ مالك عمله بالعمل من الكلِّ أو الجماهير، ولأنهم أعلم بالسنة، والناسخ والمنسوخ من غيرهم. وهذا قد سبق الكلام عليه، فلا نعيده. فهذا هو الذي زعم الإمام أن مالكاً انحلَّ فيه.

التعليق

[١] في خ: محمولة.

(٢) راجع المدونة (١٩٢/٦، ١٩٣).

(٣) ساقطة من ت.

(٤) الآية (٨) من سورة آل عمران.

(٥) راجع المدونة (٦٥/١).

(٦) ساقطة من ت.

(٧) راجع المدونة (٦٥/١).

(٨) راجع: (٢٣٥/٤) هامش: ٧ من هذا الجزء.

(٩) راجع المدونة (٨٤/١). والتمهيد (٢٩٣/٨). والاستذكار (٤٧/٨).

أصول. فهذا بيان مذهبه. ونحن نرى [الاقتصار][١] في مآخذ الأحكام على أصول الشريعة. وأقضية الصحابة محمولة عليها، ولا [نتخيل][٢] أخبارا استندوا بها، وسكتوا عن نقلها، مع علمنا بأنهم كانوا يبرئون أنفسهم عن الاستقلال، ويعضدون ما يحكمون به بما يصح عندهم من أخبار الرسول صلى الله عليه وسلم. وهذا وجه انفصال أحد (١٤٢/أ) المذهبين عن الثاني.

الشرح

ثم عقب ذلك بكلام عجيب، فقال: وكذلك كل واقعة ربط بها مالك أصلاً من أصوله، فإنه لم يفهم تلك القضية على حقها(٣). وذكر مثال عمر في حق خالد [وعمرو](٤)، وبنى عليه أن مالكاً جوَّز المصادرة بأخذ المال تأديباً. وهذا لا يقوله مالك مطلقا. نعم، نقل أصحابه جواز العقوبة بأخذ المال اليسير، وتلقوه من كونه قال: إذا شيب(٥) اللبن بالماء على وجه التدليس، أريق أدباً لصاحبه(٦). قالوا: فهذا تجويز التأديب بإضاعة المال، ولكنه منوط عندهم بصفة القلة. وكذلك إذا اشترى المسلم من ذمي خمراً، أهريقت على المسلم، وتصدِّق بالثمن على الذمِّي أدباً له(٧). هذا منصوصٌ لا شك فيه.

وأما تأويل الإمام فعل عمر على أنه وقف على حقيقة ما [أخذاه](٨) من

التعليق

[١] في خ: الانتصار.

[٢] في خ: بتخيل.

(٣) راجع البرهان (٢/١٢٠٤س: ٩)، (٢/١٢٠٥س: ٤، ٥).

(٤) في ت: وعمر.

(٥) الشوب: الخلط. وقد شبت الشيء أشوبه، فهو مشوب. راجع الصحاح (١٥٨/١).

(٦) لم أجده في المدونة ولعله في الأمهات الأخرى. ونقله عن عمر بن الخطاب، ابن عبد البر في التمهيد (١٥٥/٦).

(٧) راجع: المدونة (٢٧١/٤).

(٨) في ت: أخذه.

ثم الاستدلال المقبول هو المعنى المناسب الذي لا يخالف مقتضاه أصلا من أصول الشريعة، كما ذكرناه في المعنى المستنبط من الأصول. ويظهر ذلك بضابط في النفي والإثبات، وهو أن كل معنى لو اطرد، جرَّ طرده حكما بديعا لم يعهد مثله في الزمان الأطول، فيدل خروج أثره عن النظير على خروج معناه المقتضى عن كونه معتبرا.

الشرح

بيت (١٤٤/ب) المال، فقد بينا أن ذلك بعيد في الاعتياد[1] (١٨٥/أ). وما عذره في إراقة اللبن [المشوب][2]، وفي تغريم حاطب مثلي قيمة الناقة التي انتحرها غلمانه للبراء بن عازب[3]؟ هل لذلك [سِرٌّ][4] سوى التأديب؟

وأما تجويزه القتل للسياسة في حق من لا يجب القتل عليه، فهذا باطل لا شك فيه. وإذا جرى سبب القتل، فلا تهويل لقتل الثلث لاستبقاء الثلثين[5].

وأما كون مالك رحمه الله لم يظن بالصحابة افتتاح الأمر[6]، فما أحسن هذا الظن.

وقوله: الأخبار انقسمت إلى ما [نقلت][7] إلينا صريحا، وإلى ما فهمناها ضمنا، هذا يقوله مالك فيما إذا وجدت أخبار على مخالفة سنن [مشتهرة][8]، وأعمال مستقرة. ويقول مالك: ما كان ذلك إلا [لأنهم][9] ثبت عندهم ما يمنع من ذلك. وهو كلام صحيح.

التعليق

(١) راجع: (٤/٢٣٤) من هذا الجزء.
(٢) في أ، ت: المشاب. وانظر فعل شوب في الصحاح (١/١٥٨).
(٣) سبق تخريج القصة في: (٤/٢٣٥) من هذا الجزء.
(٤) في ت: وجه.
(٥) راجع: (٤/١٧٥) من هذا الجزء.
(٦) راجع البرهان (٢/١٢٠٥س: ٨).
(٧) في أ: نقل.
(٨) في ت: مستمر.
(٩) في ت: أنهم.

والدليل عليه أنه لو كان معتبرا، لوجب في حكم العادة القطع بوقوع مثله في الزمن المتمادي. وبمثل هذا المسلك قطعنا [بأنه][1] لا تخلو واقعة عن حكم الله تعالى. وإذا كان أثر المعنى لا يعدم نظيرا قريبا، ولم يقتض طرد المعنى مخالفة أصل من الأصول، فهو استدلال مقبول معمول به.

الشرح

[وإن][2] حملت أعمالهم على المخالفة، لا يصح، بل قال الإمام أشد من هذا، وهو أنه لو روى الراوي خبرا وعمل بخلافه، لأشعر ذلك بكونه متروكاً عنده[3]. فإذا كان هذا حاله عند ترك الواحد له، فما القول إذا تركه جل الصحابة، واستمروا على تركه؟

لم يبق إلا أن يقال: فلعلهم لم يعلموا السنة فيه. وهذا بعيد [أن][4] تشيع سنة رسول الله ﷺ في الكوفة والبصرة، وتندرس بالمدينة على قرب عهد، وكثرة العلماء، ودوام الاقتداء، وكمال البحث عن السنة، والتبري بالكلية عن البدع. وهذا أيضا قد حققناه فيما سبق.

[وقول الإمام][5]: والمرجع عندنا إلى الأخبار وأقضية الصحابة محمولة عليها، وعند مالك الأعمال هي المتبعة، والأخبار مردودة إليها، فهذا وجه انفصال أحد المذهبين [عن][6] الثاني[7]. يعني بهذا أن جميع العلماء طلبوا الأصول للاستدلال، ولكن تعيين الأصل هو الذي وقع فيه النزاع على زعمه.

التعليق

[١] في خ: على أنه.
(٢) في ت: فإن.
(٣) راجع البرهان (١/٤٤٢). وانظر: (٢/٢٧١) من الجزء الثاني.
(٤) في ت: إذ.
(٥) في ت: قال الإمام.
(٦) في أ، ت: من.
(٧) بتصرف من البرهان (٢/١٢٠٥).

وبيان ذلك بالمثال: أن مالكا [لما][1] زلَّ نظره، كان أثر ذلك تجويز قتل ثلث الأمة، مع القطع بتحرز الأولين عن إراقة محجمة دم من غير سبب متأصل في الشريعة. ومنه تجويزه التأديب بالقتل في ضبط الدولة وإقامة السياسة. وهذا وإن عهد، فهو من عادة الجبابرة، وإنما حدثت هذه الأمور بعد انقراض عصر الصحابة.

فإذا تجدد العهد [بما][2] ذكرناه، فنحن نرسم بعده مراتب في الإخالات، وننزل كل مرتبة منزلتها، ونرى أن مدركها على حقائقها

الشرح

وأما قوله: كل معنى لو اطرد جرَّ طرده حكماً بديعاً لم يعهد [مثله](٣) في الزمن السابق، فيدل خروج أثره عن النظير على خروج معناه عن كونه معتبر النظر(٤). هذا كلام صحيح، ونحن لا ننكره، وحاصله راجع إلى أن المعاني المنقوضة لا يجوز التمسك بها. وقد شرطنا في اتباع المعنى أن لا يناقض أصلا بحال(٥). فهذا لا نزاع فيه.

وعلى الجملة فالذي يصح عندنا في القول بالاستدلال المرسل، أنه لا فرق بين مذهب مالك والشافعي والإمام فيه، وشرط الجميع فيه أن لا يناقض. واكتفوا بكون المعنى سديدا مطردا، وجوَّزوا التعلُّق ابتداء بكل معنى يجوز أن يعلل به حكم ثابت، واكتفوا في تعليل الحكم الثابت بالمعنى المخيل المناسب، فلا يبقى بعد هذا للاختلاف معنى. والله الموفق للصواب.

قال الإمام: (١٨٥/ب) **(فإذا تجدد العهد بما ذكرناه، فنحن نرسم بعد**

التعليق

[١] ساقطة من خ.
[٢] ساقطة من خ.
(٣) ساقطة من أ، ت.
(٤) راجع البرهان (٢/١٢٠٦س: ٧ - ٩).
(٥) راجع: (٤/١٥٠) من هذا الجزء.

مشرف على طرف المعاني، فإذا عسر الوفاء باستيعاب أمثلة الأقيسة (١٤٢/ب) المعنوية في هذا المجموع، فالوجه أن نتخذ أصلا من أصول الشريعة يشتمل على مجامع القول في وجوه الإخالات، ونبين فيه وجوه الترتيب فيها، وما يقع في الرتبة العليا، والرتبة التي تليها إلى استيعاب مدارك الفقه ومعانيها، ثم [يقيس][١] الفطن على ما نرسمه فيها ما يدانيها.

الشرح

ذلك) إلى قوله (فليفهم الفاهم مواقع التعبد)(٢). قال الشيخ: هذا المثال الذي اختاره الإمام [مثال](٣) حسن، وقد أتى فيه بغاية ما يكون من البيان، إذ حفظ الدماء أظهر معاني الشريعة، إذ الأموال [بذلة](٤) حقيرة بالإضافة إليها، فلذلك وقعت قاعدة القصاص في أعلى درجات المناسبات. وقد تواطأ عليها [أهل](٥) الجاهلية، وأقرها الإسلام، ولم تخل شريعة من الشرائع من تحريم ذلك (١٤٥/أ)، وعن إيجاب الزاجر عنه.

ولما اتفقت الشرائع على ذلك، واستمر العقلاء عليه أيضا، أشعر ذلك بكونه ضروريا عند الجميع. ولذلك قال علماء الشريعة: كل مسلك يطرق إلى الدماء الهرج(٦) من غير معاناة شاقة ولا عسر، فهو مردود(٧). وهذا يمثل بالقول

التعليق

[١] في خ: يقتصر.

(٢) راجع البرهان (٢/١٢٠٧س: ٥ - ص: ١٢٠٩س: ٩).

(٣) ساقطة من أ.

(٤) في أ، ت: بدله. والبذلة والمبذلة: ما يمتهن من الثياب. والتبذل: ترك التصاون. والفعل بذلت الشيء أبذله بذلا، أي أعطيته وُجدْتُ به. راجع الصحاح (٤/١٦٣٢).

(٥) ساقطة من أ، ت.

(٦) الهرج: الفتنة والاختلاط. وفي الحديث: «قيل: وما الهرج يارسول الله؟ قال: القتل». راجع الصحاح (١/٣٥٠).

(٧) راجع البرهان (٢/١٢٠٨س: ٩).

فليقع الكلام في القصاص، وما يقتضي إيجابه، وما يوجب اندفاعه، فنقول: أوجب الله تعالى القصاص في نص كتابه زجرا للجناة وكفًّا لهم، وأشعر بذلك قوله تعالى: ﴿وَلَكُمْ فِي ٱلْقِصَاصِ حَيَوٰةٌ﴾. واتفق المسلمون على هذه القاعدة، ولم ينكرها من طبقاتهم منكر، ثم قال أئمة الشريعة: كل مسلك يطرِّق إلى الدماء الهرج على جريان، واسترسال واستمكان من غير حاجة إلى أمر نادر ومعاناة شاقة، فهو مردود، فإن المقصود المتفق عليه من القصاص صيانة الدماء وحفظ

الشرح

في القتل بالمثقل، إذ القصد بالقتل بهذه الآلات ليس عسيرا ولا نادرا، فنفي القصاص فيه يفسد قاعدة الدماء، وهو مضاد لهذه القاعدة، التي هي أهم قواعد الشريعة وأحقها بالحفظ والرعاية[(١)]. وقد منع أبو حنيفة القصاص بالمثقل، وتارة يقول إنه ليس آلة القود، بناء على تعبُّد في الآلة، وتارة يقول: [إن][(٢)] لم يقصد القتل به، فهو كالخطأ[(٣)].

أما مناكرة العمد فيه، فضعيف في العقل، فإن من جملة صوره أن يقع القطع بالقصد إلى القتل، وهو بمثابة ما لو أحرقه بالنار، حتى صار رمادا، أو طحنه طحنا بحجر الرحى، أو ما يجري مجرى هذا. ولكنه تخيل تخيلا رديئا فقال: لما كان القصد أمراً خفياً، أعرض الشرع عنه، وناطه بأمر واضح، وهو القتل بالمحدد، الذي هو آلة القتل غالبا، [ولذلك][(٤)] اتخذت المحددات آلة للحرب دون المثقلات[(٥)]. وهذا الذي قاله خطأ من وجهين:

التعليق

(١) قال المقترح رحمه الله: «لاشك أن القتل بالمثقل من أعلى الأقيسة، إذا قيس بالقاعدة المتفق عليها، والقول بانتفائه يخرم القاعدة». راجع النكت (٧٨/أ).

(٢) ساقطة من أ، ت.

(٣) راجع فتح القدير (١٠/٢١٠). والاستذكار (٢٥/٢٤٦). والمغني (١١/٥٠٨).

(٤) في ت: وكذلك.

(٥) راجع فتح القدير (١٠/٢٠٥).

المهج. فمن خالف هذا، فهو لو قدر ثبوته، [ناقض][1] له. والثابت نصا وإجماعا لا سبيل إلى نقضه، فإذا تمهد [ذلك][2]، فكل معنى يستند إلى هذه القاعدة، ويوافقها من غير اختلاف في مجراه، فهو على المرتبة العليا من أقيسة المعاني.

وهذا يمثل [بالقول في القتل][3] بالمثقل، ولا شك أن من نفى القصاص به مناقض للقاعدة، من جهة أن القصد إلى القتل بهذه الآلات أمر ثابت، وهو ممكن (١٤٣/أ) لا عسر في إيقاعه، وليس القتل به

الشرح

أحدهما ـ أنا نكتفي بالمظنة، إقامةً لها مقام المعنى، فإذا قطعنا بوجود المعنى، كيف يتأتَّى الإعراض عنه عند القطع به، ويترتب الأمر على ظن وجوده؟ هذا أمر ظاهر البطلان.

الوجه الثاني ـ أن من المثقلات ما هو آلة القتل في الاعتياد، كزير الحديد من الدبابيس وغيرها، فكيف يصح أن يقال إن المثقل ليس آلة القتل مطلقا؟ ثم صغير المثقل قد يقال فيه ذلك، قال ﷺ: «ألا في قتيل عمد الخطأ، قتيل السوط والعصا، مائة من الإبل»(٤).

وأما قوله: وإن ادعى الخصم تعبداً في الآلة، كان ذلك في حكم العبث(٥). فهذا من الإمام كلام حسن، ونحن نوضحه، فنقول: لما تقرر بناء القاعدة على أعظم المصالح، واشتمالها على أبلغ المناسبات، بالنظر إلى حفظ

التعليق

[١] في خ: مناقض.

[٢] ساقطة من خ.

[٣] ما بين [ ] ساقط من خ.

(٤) أخرجه الإمام أحمد (١١/٢). وأبو داود (٤٩٢/٢). والنسائي في المجتبى (٣٦/٨). وابن ماجه (٨٧٧/٢). والدارمي (١٩٧/٢). وانظر المغني (٤٤٥/١١).

(٥) راجع البرهان (١٢٠٩/٢س: ٧).

مما يندر، [فإذا لم يعسر، ولم يندر][١]، فكان نفي القصاص بالقتل بها مضادا لحكمة الشريعة في القصاص. فإذا ناكر الخصم العمدية في القتل بهذه الآلات سفه عقله، ولم يستفد به إيضاح عسر القتل.

وإن شبب بتعبد في آلة القصاص، كان ذلك في حكم العبث، فإن تقدير التعبد مع ما تمهد من الحكمة يناقض الحكمة المرعية في العصمة، فليفهم الفاهم مواقع التعبد.

الشرح

النفوس، التي هي أهم الأمور، لم يتصور (١٨٦/أ) مع هذا التقدير إثبات ما ينافيه بحال، قال الله تعالى: ﴿وَلَكُمْ فِي ٱلْقِصَاصِ حَيَوٰةٌ يَـٰٓأُو۟لِي ٱلْأَلْبَـٰبِ﴾(٢). إشارة إلى أنه شرع القصاص [لِكَفِّ](٣) الظلمة عن القتل، حذراً من القتل. ولذلك كانت العرب تقول: القتل [أنفى](٤) للقتل.

فإذا أثبت الخصم تعبداً في الآلة يضاد هذه المعاني الضرورية، عُلم بالقطع بطلان ذلك، إذ كيف يتصور نفي ما عُلم ثبوته؟ ومواقع التعبدات عند العلماء، إما أن تشتمل على معانٍ خفية، لا تنتبه لها عقول البشر، وهذا هو الأمر الظاهر منها، فيظهر للعلماء ما اتضح منها، أو تثبت الشريعة أموراً مشتملة على أسرارٍ تكميلية للقاعدة، تضيق عقول البشر عن الاطلاع على أسرارها، فكيف يتصور إثبات تتمة تناقض أصل القاعدة؟ وإذا تضمن ما يثبت نفي الأصل، فكيف تثبت معه التتمة؟ هذا محال.

وإن قلنا إن التعبدات ليس فيها معانٍ على حال، إلا أنها لا تكون مناقضة، لما عُلم من الشريعة ثبوته، والاعتناء بحصوله، وقد قطعنا بأن

التعليق

[١] ما بين [ ] ساقط من خ.
(٢) الآية (١٧٩) من سورة البقرة.
(٣) في ت: كف.
(٤) في ت: أبقى.

وإن تمسك بصورة في العكس، وقال: الجرح الذي لا يغلب إفضاؤه إلى الهلاك إذا أهلك، أوجب القصاص، كان هذا غاية في خلاف الحق، فإن الجرح لاختصاصه بمزيد [الغور][1]، وإمكان السريان إذا اقتضى القصاص حسما لمادة الجناية، وردعا للمعتدين، فكيف يستجيز ذو الدين أن يبني عليه إسقاط القصاص بالقتل، الذي يقع بالأسباب التي تقتل لا محالة؟

وليعتبر المعتبر عن هذا الأصل، فإنه أجلى أقيسة المعاني وأعلى

الشرح

المقصود من شرع القصاص صيانة النفوس، فإذا صرنا إلى تعبُّدٍ في الآلة (١٤٥/ب)، حتى لا يقع القصاص إلا إذا وجدت تلك الآلة، عُدل إلى الآلة الأخرى، فلا يثبت القصاص بحال. فتبطل القاعدة على القطع. فعلى العالم أن يعرف الموضع الذي يجري فيه التعبد، من الموضع الذي لا يجري فيه.

قال الإمام: (**وإن تمسك** [**الخصوم**][2] **بصورةٍ في العكس**) إلى قوله (**ونضرب لهذا مثالاً آخر قياسيا**)[3]. قال الشيخ: معنى قوله: إذا تمسك [الخصم][4] بصورةٍ في العكس، يريد بذلك أنه يقول: لما وجب القتل بصغير المحدد وكبيره، فينبغي أن ينعكس هذا في المثقل، فلا يجب بكبيره، كما لم يجب بصغيره.

وصغير المثقل [مما اختلف فيه الناس][5]، [فالمشهور][6] من مذهب

التعليق

[١] في خ: الفور.

(٢) ساقطة من البرهان.

(٣) راجع البرهان (٢/١٢٠٩س: ١٠ - ص: ١٢١٠س: ١٠).

(٤) ساقطة من ت.

(٥) في ت: لم يختلف الناس فيه.

(٦) في ت: والمشهور.

مرتبة فيها، فإنه لا حاجة في ربطه بالقاعدة إلى تكلف أو تقرير، أو تقريب وتحرير. ولو قيل: هو الأصل بعينه، [و][١] ليس ملحقا به، لم يكن [بعيدا][٢].

ومخالف ما يقع في هذه المرتبة مائل عن الحق على قطع، وليس القول فيها دائرا في فنون الظنون، وما يكون بهذه الصفة، لا يتصور أن يعارضه معارض.

الشرح

مالك [رحمه الله](٣): أنه يجب القود بصغير المثقل، كما يجب بكبيره(٤). فعلى هذا لا يتوجه الإلزام بحال، إذ استوى القسمان في ثبوت القصاص. والقول الآخر لمالك إسقاط القصاص بصغير المثقل(٥). وقد [مال](٦) [بعض أصحاب الشافعي](٧) إلى إسقاط القصاص بصغير المحدد، كالضرب بالإبرة(٨). وعلى هذا [أيضا](٩) لا يتوجه الإلزام إذ حصل الاستواء في الآلتين جميعا. وأما المذهب الظاهر لأصحاب الشافعي، [فالفرق](١٠).

التعليق

[١] ساقطة من خ.
[٢] في خ: تعبدا.
(٣) ساقطة من أ.
(٤) راجع المدونة (٦/٣٠٨). والاستذكار (٢٥/٢٤٨). والشرح الصغير (٦/٢٠). والمغني (١١/٤٤٥ ـ ٤٥٧).
(٥) راجع المدونة (٦/٣٠٨). والاستذكار (٢٥/٢٤٨). والشرح الصغير (٦/٢٠). والمغني (١١/٤٤٥ ـ ٤٥٧).
(٦) في ت: ذهب.
(٧) في ت: بعض الشافعية.
(٨) راجع المجموع (١٨/٣٧٤). والمغني (١١/٤٤٦، ٤٤٧).
(٩) ساقطة من أ.
(١٠) في أ: الفرق. وانظر المذهب عند الشافعية: المجموع (١٨/٣٧٥). وروضة الطالبين (٩/١٢٤).

ونضرب لهذا مثالا آخر قياسا، فنقول: الغرض (١٤٣/ب) من شهادة الشهود إيضاح المقصود المشهود به، ثم للشرع تعبدات وتأكيدات في رتب البينات على حسب أقدار المقاصد، [وأعلى][١] البينات بينة الزنا، فإذا شهد على صريح الزنا أربعة من الشهود العدول، وتناهى القاضي في البحث، وانتفت مسالك التهم، فهذا أقصى الإمكان في الإيضاح والبيان، فلو شهدوا وأقر المشهود عليه مرة واحدة، لم يؤثر إقراره، ووجب القصاص بموجب البينة، فإن إقراره تأكيد البينة، ولا [يحط][٢] من مرتبة البينة شيئا.

الشرح

وسبب ترتُّب القصاص على صغير المحدَّد، أنه لما كان الجرح فيه غرر من جهة السريان، ناط الشرع القصاص بمطلقه، توكيداً لأمر العصمة، فكيف يترتب على هذا (١٨٦/ب) سقوط القصاص عن كبير المثقَّل، وهو على مناقضة مقصود القاعدة؟ فهذا هو فساد الاعتبار[٣]، على ما مضى تقريره. فالمصير إلى هذا، ميْلٌ عن الحق قطعاً. وليس الكلام في هذه المرتبة واقعا في محال الظنون.

قال الإمام[٤]: (**[فنقول][٥]: الغرض من شهادة الشهود**) إلى قوله (**ولو طلبنا مثال ذلك، وجدنا منه الكثير**)[٦]. قال الشيخ: هذا الذي ذكره الإمام في

التعليق

[١] في خ: على.

[٢] في خ: نحط.

(٣) قال المقترح رحمه الله في نكته (٧٨/ب): «لا ينتظم فيه فرق، من جهة أن الفرق يستدعي وجود الجمع، وقد بينا أنهما قاعدتان متباينتان. وإنما دخل في أقسام فساد الوضع، من جهة أنه وضعه في غير محله، فيكون فاسد الوضع».

(٤) في ت زيادة: ومثال آخر أن..

(٥) ساقطة من ت.

(٦) انظر البرهان (٢/١٢١٠س: ١٠ - ص: ١٢١١س: ١٠).

فإذا قال أبو حنيفة: إذا أقر المشهود عليه مرة، سقطت البينة، ولم [يثبت][١] بذلك الإقرار شيء، لم يجز أن يكون هذا مضمون أصل في الشريعة المحمدية، فإن الإقرار لم يعارض البينة مناقضا، ثم هو ذريعة يسيرة غير عسيرة في ترك البينات، ثم المقر لا يحلف حتى يتخيل ارعواؤه، ولو طلبنا أمثال ذلك، وجدنا منه الكثير.

الشرح

هذا المثال، واضح أيضا، والتقدير فيه كما ذكره. والذي حمل أبا حنيفة على تخيله، أن البينة إنما تقام على المنكِر، قال عليه السلام: «البينة على المدعي»(٢). وأما المِقرُّ، فلا تقام البينة عليه. وإذا أقرَّ، فليس هذا موضع إقامة البينة. ومذهبه أنه لا يقام الحد في الزنا إلا بالإقرار أربع مرات(٣)، فالإقرار الواحد أبطل إقامة البينة، ولم يقم الحد، انتظاراً لبقية الإقرار. وهذا وجه مذهبه على الجملة.

ونحن نقول: إنما لم تقم على المِقرِّ بينة، لأجل الاستغناء عنها، وعدم الحاجة إليها. ولو أقر من يمتنع إقراره بإتلاف أو غيره، لم نستغن عن إقامة البينة، كإقرار المحجور عليه، والعبد، والمديان عند التفليس. فإذاً هذا الإقرار، لا ينفع عنده في إقامة الحد، فيصح إقامة البينة.

فهذا وجه الرد عليه. ولكن لا يبلغ عندي هذا المثال في الظهور والقطع ببطلان مذهب الخصم مبلغ المثال الأول. وجهة الفرق أن المثال الأول، الأمر فيه [ينبني](٤) على محض المعنى، ولم يتصور فيه تعبداً أصلا. وقد ظهر في هذا المثال الالتفات إلى التعبدات في غير موضع:

التعليق

[١] في خ: يسقط.

(٢) سبق تخريجه.

(٣) راجع فتح القدير (٥/٢١٤). والاستذكار (٢٤/٢٩). والمغني (١٢/٣٥٤).

(٤) في ت: مبني.

المرتبة الثانية

[تعتمد][1] على قياس معتضد بالأصل، ولكنه قد يلقى الجامع احتياجا إلى مزيد تقرير وتقريب، ويعنُّ للخصم تخيل فرق، وإن كان إفساده هينا.

الشرح

منها: أنه لا تقبل شهادة البينة إلا على [زنية](٢) واحدة، فلو عينوا أماكن عديدة، لم يثبت الحد، وإن شهد الأربعة (١٤٦/أ) على كونه زانيا(٣).

ومنها: أنه يشترط البصر في هذه الشهادة، ولو حصل العلم للشهود بالإحساس باليد، لم يترتب الحد(٤). فلما تطرقت التعبدات في [الباب](٥)، أمكن أن يتعبد الشرع بسقوط البينة عند وجود الإقرار، ثم ينتظر تمام الإقرار. هذا وجهٌ يطرق إلى المسألة بعض الإمكان، وإن كان مظنونا، [فهو في أعلى مراتب الظنون](٦).

قال الإمام: **(والمرتبة الثانية: [تشتمل](٧) على قياس معتضد بالأصل)** إلى قوله **(وهو منشأ الشبهات، على ما نوضحه، إن شاء الله تعالى)**(٨). قال

التعليق

[١] في خ: يعتمد.

(٢) في أ، ت: رتبة.

(٣) راجع: (٣/٤١٥) من الجزء الثالث.

(٤) راجع صحيح البخاري ـ كتاب الحدود ـ باب: هل يقول الإمام للمقر: لعلك لمست أو غمزت؟ (٨/٢٠٧). وصحيح مسلم ـ كتاب الحدود ـ باب: من اعترف على نفسه بالزنا (٣/١٣٢٠). وأبو داود في كتاب الحدود ـ باب: رجم ماعز بن مالك (٢/٤٥٧، ٤٥٨). وانظر المغني (١٢/٣٦٤). والشرح الصغير (٦/١٧٢).

(٥) في ت: البيان.

(٦) ما بين [ ] ساقط من ت.

(٧) في المطبوع: تعتمد.

(٨) انظر البرهان (٢/١٢١١س: ١١ ـ ص: ١٢١٤س: ٥).

ومثال ذلك: أنه قد ثبت وجوب القصاص على المشتركين في القتل، وهذا مستند إلى قاعدة الشرع في تحقيق العصمة وزجر الجناة، فإن الاستعانة في أمثال ذلك ليست بالعسيرة، والقتل على [الاشتراك][١] (١٤٤/أ) غالب الوقوع، فاقتضى معنى القصاص في الأصل إيجاب القتل على الشركاء، وهذا يتطرق إليه الكلام قليلا، من جهة أن كل واحد [منهم][٢] ليس [قاتلا][٣]، وفعل كل واحد

الشرح

الشيخ: قد بينا أن شرع القصاص [أمرٌ](٤) مضطر إليه، لا يتصور خلو شرع أريد به صلاح الخلق. وإذا [تقرر](٥) ذلك، فكل مسلك يطرق إلى الدماء الهرج، فلابد من حسمه، ووضع الزاجر عنه. والاشتراك في القتل مما يكثر، فلو لم يشرع القود فيه، لانخرم (١٨٧/أ) أصل القاعدة. هذا هو الأصل الذي به الاعتبار، وإليه المرجوع. فعلى هذا يقتل [المشتركون](٦).

هذا تقرير كلام الأئمة، وفيه عندنا نظر، وذلك أن الشرع راعى هذه المصلحة في شرعية القصاص، ومعناه المماثلة، وكل واحد من الشركاء ليس بقاتل، فكيف يقتل غير القاتل، [بناء](٧) على هذه القاعدة؟ [فلو](٨) كان كذلك، نظراً لمطلق الزجر، لصح أن يقتل القاطع، إذ ذلك آكد في الكف عن

التعليق

[١] في خ: الاسترسال.
[٢] ساقطة من خ.
[٣] في خ: قائلا.
(٤) ساقطة من أ.
(٥) في ت: تطرق.
(٦) في أ، ت: المشركين.
(٧) ساقطة من أ.
(٨) في ت: ولو.

[منهم][1] يخرج أفعال شركائه عن الاستقلال بالقتل، وقتل غير القاتل فيه مخالفة الموضوع المشروع في تخصيص القتل بالقاتل.

وفيه وجه آخر: وهو أن إمكان القتل بالمثقل فوق إمكان الاستعانة، وعن هذا تردد بعض العلماء في إيجاب القصاص على الشركاء، وصرح بعض المفتين بأن قتل المشتركين خارج عن القياس، والمعتمد فيه قول عمر ﵁، إذ قال: «لو تمالأ عليه أهل صنعاء، لقتلتهم به». فنشأ من منتهى هذا الكلام أن الجاني محرم الدم معصوم، فإذا تطرقت الاحتمالات، لم يجز الهجوم على قتل معصوم.

الشرح

الأطراف. فالشريعة إذا ناطت حكما بعلة، ربط الحكم بمثل تلك العلة. أما أن يناط بخلاف تلك العلة، ولا بما يشتمل على معناها، فهذا باطل لا شك فيه. هذا وجه غرض هذه المسألة، وهو الذي حمل بعض المعتبرين على أن قال: هذا خارج عن القياس(٢).

ولعمري إنه لكذلك من هذا الوجه. ولكن تقرير وجوب قتل المشتركين أن نقول: هذا الأمر الذي لا يقبل الانقسام، إذا حصل اشتراك فيه، فقد يصح أن يقصد الشرع إلى اتحاد المشترك فيه، فيُقدَّر لأجل تعذر القسمة، استقلالٌ لكل واحد. ويصح أن يلتفت إلى عدد المشتركين، حتى يثبت التبعيض لعدد الشركاء. وهذا النوع من المسائل غامض، وهو دائر بين أصلين:

أحدهما ـ الاتحاد من الجانبين، كما إذا قتل الواحد الواحد.

والثاني ـ التعدد من الجانبين، كما إذا قتل كل واحد واحدا. أما إذا اشترك القاتلون واتحد المقتول، فهذا لا تتحقق مماثلته لكل واحد من الأصلين، فينظر إلى ما تقتضيه المصلحة في الإلحاق.

التعليق

[١] في المطبوع: منهما.

(٢) حكاه الإمام في البرهان (٢/١٢١٢س: ١٣).

والمسلك الحق عندنا أن المشتركين يُقتلون بحكم قاعدة القصاص، ولا نظر إلى خروج بعضهم عن الاستقلال بالقتل، إذا كان يظهر بسبب درء القصاص [عنهم][1] هرج ظاهر، فلا نظر مع الظهور إلى انحطاط إمكان الاشتراك قليلا عن الانفراد بالقتل بالمثقل، فإنه يعارض ذلك أن المنفرد لا يستمكن استمكان المشتركين، ويتطرق إلى

الشرح

أما إذا كان القتل خطأ، فلا التفات إلى جانب عدد الشركاء، حتى يكون الثابت دية واحدة، إذ المال لا يثبت عقوبة ولا زاجرا، وإنما أثبت قليلا. ولا عهد في الشريعة بإتلاف شيء يغرم المتلف أمثاله.

أما في جانب العمد، فلا التفات إلى تعدد الشركاء، لمنع القود والجراح جميعا، وذلك مبطل للقاعدة قطعا. وتعيُّن واحد للقود باطل [من وجهين][2]:

أحدهما ـ أن العصمة لا تتحقق معه، لأن كل واحد يجوز أن يكون هو المعفو عنه.

الثاني ـ أن السبب الذي منعنا من قتل الجميع، موجود في قتل الواحد، فإن استقل دارئا للقصاص من الجميع، استقل دارئا في حق المعيَّن. فهذا أيضا يمنع (١٤٦/ب) مِنْ قتل واحد بالقرعة.

وقول الإمام: إن المشتركين يقتلون بحكم قاعدة القصاص(٣)، يريد بذلك أنا لم نشرع القتل لأجل صيانة عضو، بل لصيانة النفس، فبهذا يفارق. هذا ما ألزمناه من أنه لا يشرع القتل إلا في مقابلة القتل، زجراً عنه.

وقد قررنا أن مقتضى القاعدة الالتفات في العمد إلى جهة (١٨٧/ب) الاتحاد، حتى يقدر كل واحد قاتلا، وأفضى درء القتل إلى الهرج الظاهر. وإن

التعليق

[١] في خ: عليهم.

(٢) في ت: لوجهين.

(٣) راجع البرهان (١٢١٣/٢س: ٤).

الاستقلال بالقتل عسرٌ [من وجه][١]، حتى تمس الحاجة إلى فرض كلام في أيِّد وضعيف، أو تقدير اغتيال، [فيعتدل][٢] المسلكان حينئذ، وخروج كل واحد عن كونه (١٤٤/ب) قاتلا، لا وقع له، مع إفضاء درء القصاص إلى الهرج، مع العلم بأن القصاص ليس على قياس الأعواض.

الشرح

كان القتل بالمثقل أسهل من الاشتراك، فيتطرق للاشتراك قُربٌ من وجه، إذ الواحد في غالب الأمر يستقل بالواحد، فقد تعادلا، إذ تطرق إلى كل واحد يُسرٌ من وجه، وعُسرٌ من آخر، مع أن القياس أيضا ليس على مضاهاة الأعواض. فلما خرج أصله عن قياس الأعواض هذا الخروج، احتمل فيه هذا التفاوت. ألا ترى أنه لما غلب في الخطأ أمر الأعواض، ثبت فيه التوزيع؟

وأما قول القائل: إن الجاني معصوم(٣)، فإذا تطرق إلى السبب هذا الاحتمال، بقيت العصمة.

[وقول](٤) الإمام: فلا نظر إلى الحرمة، مع كونه يسعى فيما يبطل حرمته، ويسقط عصمته من غير شبهة(٥). وأما قوله: يسعى فيما يبطل حرمته(٦)، فهو محل النزاع، ودليله ما ذكرناه.

وأما قوله: ومنشأ الشبهات ما يقدَّر للجاني عذراً(٧)، هذا الكلام في نهاية

التعليق

[١] في خ: خروجه.

[٢] في خ: فيتبدل.

(٣) راجع البرهان (٢/١٢١٤س: ١).

(٤) في ت: قال.

(٥) بتصرف من البرهان (٢/١٢١٤س: ٢، ٣).

(٦) بتصرف من البرهان (٢/١٢١٤س: ٢، ٣).

(٧) المرجع السابق.

وأما كون الجاني معصوما، فلا أثر له في هذا المقام، مع أنه سعى في دم من غير أن يفرض له تقدير عذر، فكان ما أقدم عليه مسقطا حرمته، وخارما عصمته. والشبهات إنما تنشأ من فرض أمر يقدر للجاني عذرا على قرب، أو على بعد، وهو منشأ الشبهات على ما سنوضحه، إن شاء الله تعالى.

الشرح

الإجمال، والمطلوب [معرفة][1] ما يقدَّر عذراً. والذي صار إليه الفقهاء أن الشبهات تنشأ من أحد أمرين:

إما وجدان صورة المبيح، كالعقود الفاسدة في البيع والنكاح وغيره. فإن المشتري إذا اشترى شراء فاسدا، فوطئ واستولد، سقط الحد، والتحق الولد، بناء على الشبهة الحاصلة من العقد الفاسد، الذي هو صورة المبيح[2].

وقد تنشأ الشبهة من اختلاف العلماء، [ولذلك قال مالك في النكاح الفاسد[3]: إن ما اختلف الناس في إجازته وفسخه، فالفسخ فيه بطلاق، نظراً إلى اختلاف العلماء][4]. [فكان ذلك][5] شبهة منعت من الفسخ، ولكن بناء الشبهات على مطلق الاختلاف، لا سبيل إليه. ولذلك أن مالكا رحمه الله يحدُّ الحنفي إذا شرب النبيذ[6]. ولا يلتفت إلى هذا الاختلاف، وإن قال عليه السلام: «ادرءوا الحدود بالشبهات»[7]. والفرق بين اختلافٍ ينشأ منه شبهة، وبين

التعليق

(١) ساقطة من أ.

(٢) راجع: المغني (١١/١٧١).

(٣) راجع المدونة (٢/١٨٢، ٢٢٣).

(٤) ما بين [ ] ساقط من ت.

(٥) في ت: فكانت.

(٦) راجع: المدونة (٦/٢٦١). والاستذكار (٢٤/٢٧٥). والشرح الصغير (٦/٢٣١). والمغني لابن قدامة (١٢/٤٩٥).

(٧) أخرجه بهذا اللفظ الدارقطني في السنن (٣/٨٤). والبيهقي (٨/٢٣٨). وروي عن=

فإذا تمهدت هذه القاعدة، فغرض هذه المرتبة إلحاق فرع بهذا الأصل، مع تقدير الوفاق فيه، فنقول في الطرف: إنه صين بالقصاص على المنفرد، فليصن بالقصاص على المشتركين في النفس. وهذا أجلى، ولكنه في أعلى مراتب الظنون.

الشرح

اختلاف لا ينشأ منه شبهة، غامض، وإنما يرجع هذا إلى قوة الاختلاف عند الناظر وقوة دليله، وإمكان أن يكون الصواب معه، ولكل مسألة ذوق، وكثير من المسائل يقضي مالك فيها بفساد العقود، ويمتنع من الفسخ بعد الوقوع، نظراً لقوة الخلاف[(١)].

قال الإمام: (**فإذا تمهَّدت**[(٢)] **القاعدة [نفرض]**[(٣)] **هذه [الرتبة]**[(٤)]) إلى قوله (**ولكنه يقع في مجاري الظنون**)[(٥)]. قال الشيخ: أما المصير إلى بطلان القصاص على الإطلاق، فلا ذاهب إليه، وأما تفويض الخيرة إلى الولي، ففيه

التعليق

= ابن عمر بن الخطاب أنه قال: «لأن أعطل الحدود بالشبهات أحب إلي من أن أقيمها بالشبهات». أخرجه ابن أبي شيبة في مصنفه (٥٦٦/٩). وروي عن عائشة أنها قالت: «ادرءوا الحدود عن المسلمين ما استطعتم، فإن كان له مخرج، فخلُّوا سبيله، فإن الإمام إن يخطئ في العفو، خير من أن يخطئ في العقوبة». أخرجه الترمذي في السنن. الحديث (١٤٢٤). والدارقطني (٨٤/٣). والبيهقي في السنن (٢٣٨/٨). وابن أبي شيبة في مصنفه (٥٦٩/٩). وعبد الرزاق في مصنفه (٤٠٢/٧). والحديث ضعيف كما قال ابن حجر في التلخيص (٥٦/٤). والألباني في إرواء الغليل (٢٦/٨).

(١) راجع: المدونة (١٨٢/٢ ـ ١٨٥، ٢٢٣).

(٢) في المطبوع زيادة: هذه.

(٣) في المطبوع: فغرض.

(٤) في المطبوع: المرتبة.

(٥) انظر البرهان (١٢١٤/٢س: ٦ ـ ص: ١٢١٥س: ١).

فإن قيل: ما سبب خروج هذا القياس عن مسالك العلوم مع استبانة [استقائه][1] من القاعدة، كما ذكرتموه؟ قلنا: في القاعدة على الجملة نظر، أما إسقاط أصل القصاص عن المشتركين، فمعلوم بطلانه قطعا، فإنه مبطل لحكمة العصمة. وأما قتل واحد من المشتركين لا

الشرح

بعض الصون، ولكنه لا يبلغ مبلغ شرع القصاص على الجميع، إذ كل واحد من المشتركين يتوقع سلامته، فلا يقوى الزاجر في حقه. على أن المحذور الذي يلزم (١٤٧/أ) في قتل (١٨٨/أ) الجميع، هو لازم في الواحد. وإذا تحقق الاستواء، فإما أن يكون هذا عذرا، فلا يقتل واحد منهم، وهذا إذا قيل به، تبطل القاعدة، وإما أن لا يكون عذرا، [فيستوي بالإضافة إلى الكل.

فأما أن يكون عذراً في حق بعضهم، ولا يكون عذرا](٢) في حق البعض، مع تحقق الاستواء، فباطل من جهة القياس، إلا أن يثبت في ذلك تعبُّد، فيصار إليه. ومالك يقول هذا فيما إذا كان القصاص يفتقر في الثبوت إلى قسامة، وهو إذا ثبت الموت على جماعة أنهم قتلوا عمداً، ويكمَّل السبب بالقسامة، فإنهم إنما يقسمون ويقتلون واحداً من الجماعة، ولا سبيل إلى قتل الجميع. قال مالك رحمه الله: «لم يقتل بالقسامة إلا واحد منذ كان الإسلام إلى اليوم»(٣). وهذا فهم من الحديث، وهو قوله ﷺ: «تحلفون خمسين يميناً على رجل من يهود فيسلَّم إليكم»(٤). هذا معنى الحديث. فانظر [لحكم](٥) الشرع كيف [جعل](٦)

التعليق

[١] في خ: استفائه.

(٢) ما بين [ ] ساقط من أ.

(٣) قاله في الموطأ. الحديث (٨٨١). وانظر الاستذكار (٣٣٥/٢٥).

(٤) متفق عليه. راجع صحيح البخاري (٣٠٥/٥). وصحيح مسلم (١٢٩١/٣). وانظر المغني (١١٨/١٢).

(٥) في ت: حكم.

(٦) في ت: حصل.

بعينه، مع تفويض الأمر إلى رأي من له القصاص، فليس يرد ذلك، ولكنه يقع في مجال الظنون.

ثم في إلحاق الطرف بالنفس ثلاثة أشياء يطرق كل واحد إليه الظن:

الشرح

الاشتراك في القتل على ثلاث درجات:

إحداها ـ أنه نزَّل المشتركين منزلة الواحد، حتى أوجب القصاص على الجميع.

وتارة التفت إلى التعدد، وحَكَمَ بالتقسيط، وهو في الموضع الذي يجب فيه المال دون الدم.

وفي موضع، وهو الذي افتقر السبب [فيه][1] إلى [نفس][2] التكميل، لم يقتل الجميع، [و][3] تعذَّر التقسيط، وأفضى الإسقاط إلى إبطال الدماء، وتوسُّطِ الأمر، أو قتل واحد، وفيه أصل الزجر دون كماله، لأجل نقصان السبب، والافتقار إلى القسامة.

وصورة رابعة: وهو أن يكون القتل على جهة شبه العمد، ويمنع القصاص على قول، [وتؤخذ][4] الدية مغلظة، فههنا يجب الغرم على القاتلين في أموالهم، وتعدد الواجب بتعدد القاتلين، وكأنه واقع في أبواب العمد، الذي نُزِّل فيه الشركاء منزلة [المنفردين][5]، ولكن منع مانع من القود، فرجعنا إلى قيم النفوس القاتلة، يعني بذلك الديات المغلظة. هذا كلام الفقهاء في تفاصيل أنواع

التعليق

(١) ساقطة من أ، ت.

(٢) في أ: عين.

(٣) ساقطة من أ.

(٤) في ت: ويوجب.

(٥) في أ: المنفرد.

أحدها ـ أن قائلا لو قال: لو أفضى قطع الطرف إلى النفس، لوجب القصاص (١٤٥/أ) على المشتركين، وتقرير ذلك مردعة لهم، فلا يؤدي ذلك إلى الهرج. هذا وجه واقع، ودافعه أنه لو صح، لسقط القصاص في الطرف أصلا، فإذا جرى القصاص مع الاندمال، أشعر ذلك باعتناء الشرع بتخصيصه بالصور، حتى كأن الطرف مع النفس كزيد مع عمرو، في أن كل واحد منهما مقصود بالصون.

الشرح

القتل العمد منه، والخطأ، وشبه العمد، والشركاء والمنفردين.

وأما إلحاق الطرف بالنفس عند تحقق العمد، فواضح، [والتحرير][1] فيه ما ذكر، والتقدير أن الشرع شرع القتل عصمة للدماء، وشرع القطع عصمة للأطراف، ونَزَّل الشركاء في النفس على جهة العدوان كالمنفردين، لما ذكرناه من [حكمة][2] الصون.

قال الإمام: (**[وأما السبب في خروج هذا القياس عن كونه معلوماً]**)[3] إلى قوله (**[امتناع][4] المعارضة المحوجة إلى الترجيح**)[5]. قال الشيخ: الوجوه التي ذكرها الإمام مانعة من حصول العلم، ضعيفة كلها، ولكنها ـ وإن (١٨٨/ب) كانت ضعيفة ـ فقد يحيك في النفس بسببها احتمال، والاحتمال ـ وإن بَعُد ـ يمنع العلم.

أما الأول: وهو أن الطرف إذا أفضى إلى النفس، وجب القود، وهو ممكن، فيقدَّر ذلك وازعاً، من حيث الجملة. ولسنا في النفس نتوقع أمراً يفضي

التعليق

(١) في ت: التحري.
(٢) في أ: جهة.
(٣) ما بين [ ] بتصرف من البرهان.
(٤) في أ: لامتناع.
(٥) انظر البرهان (١٢١٤/٢س: ١١ ـ ص: ١٢١٧س: ٥).

والوجه الثاني ـ مما يقتضي الظن، ظن الخصم أن ما ذكرناه من الجمع في حكمة القصاص ينقضه تمييز فعل أحد الشريكين في القطع عن فعل الشريك الثاني. فإذا كان كذلك، [فهو][1] ممكن غير عسير، ثم لا قصاص على واحد منهما. وهذا إن سلم، فهو لعمري قادح في الجمع، وقد صح فيه منع، كما يعرف الفقهاء.

الشرح

إليه القتل، حتى يكون توقع ذلك الأمر مانعاً من الإقدام على القتل. فلما لم يوجد وازع آخر عن النفس، شرع القود فيها، وليس الطرف كذلك. وهذا لو كان أمراً ملتفتاً إليه، لسقط القود في الطرف رأساً.

هذا جوابه. ويصح للخصم أن يقول: قد بينا الاشتراك من وجه تنزيله منزلة الانفراد (١٤٧/ب). ومن وجه آخر يلتفت فيه إلى الاشتراك، كما ذكرناه في الاشتراك في النفس عمدا وخطأً. وإذا كان فيه انقسام، فليرجح تنزيله منزلة الانفراد، عندما تشتد الضرورة إليه، وهو النفس، إذ لا يتوقع زاجر آخر. ويلتفت إلى جانب الاشتراك في الطرف، لتوقع الزاجر الذي ذكرناه. وهذا كلام بيِّن، لو وَرَدَ الشرع به، لصح تعليله بما ذكرناه، ولم يسلك به مسلك التعبدات بحال. فلأجل ذلك، امتنع هذا الإلحاق أن يكون معلوما.

وأما **الوجه الثاني**: وهو أن المعنى منقوض بما إذا تمايز فعل كل واحد منهما عن الثاني، فإن التمالؤ على إتلاف الطرف ثابت ولا قصاص.

[وقول](٢) الإمام: هذا سؤال واقع(٣)، ورآه أنه مبطل للقاعدة في قصاص الأطراف للنقض الحاصل. وقد صح فيه منعٌ على ما يعرفه الفقهاء، ولم ينقدح

التعليق

[١] في خ: وهو.

(٢) في ت: وقال.

(٣) راجع البرهان (٢/١٢١٥س: ٦).

والوجه الثالث ـ أن الطرف مما يقبل التبعيض، فيصور الخصم أن القطع الواقع على صورة الشركة يحمل على وقوعه على التبعيض، إذا كان المجني عليه قابلا للتبعيض. وهذا زلل، فإن إمكان تصوير ما يسقط القصاص، لا يدرؤه إذا لم يكن، وكان بدله ما يشابه الاشتراك في الروح، فلو توجهت هذه الجهات، وبعُد القول في الأصل بعض البعد، كان ذلك دون المرتبة الأولى المستندة إلى العلم [والقطع][١]. فهذا واضح جدا. ومن حكم وضوحه أنه لا يثبت له معارض، إذ لو قدر له معارض، لكان ناشئا من تقدير شبهة توجب المحافظة على

الشرح

له عنه جواب. وهذا [أمر عجيب](٢) أن يبقى متمسكاً بالمعنى، ولم ينقدح له عن النقض جواب أصلاً. وهل هذا إلا عين التحكُّم، ومحض التقليد، وإلزام الخصم [الانقياد](٣) إلى معنى نقضه الملزم؟ فإذا لم يف هو بطرد علته، فكيف يلزم خصمه ذلك؟

ولكن الجواب [الحق](٤) عن هذا الإلزام، وهو أنا نقدِّر ههنا قاعدة كثيرة [الفائدة، عظيمة الجدوى](٥)، وذلك أنه إذا ربط الشرع حكماً بمعنى، فلا سبيل إلى ربط ذلك الحكم بغير ذلك المعنى، على جهة القياس. وقد قررنا أن القصاص في النفس لا يكون إلا عند إتلاف النفس، والقطع في مقابلة القطع، فلا يشرع القتل زاجراً عن القطع، ولا القطع زاجراً عن الجرح. وهذا باطل في الشريعة، وليس قصاصاً على حال. فإذا تحقق هذا، فنحن إنما

التعليق

[١] ساقطة من خ.
(٢) في أ: من العجيب. وفي ت: أمر العجيب.
(٣) في ت: القياد.
(٤) ساقطة من أ.
(٥) في ت: عظيمة الجدوى والفائدة.

حكمة (١٤٥/ب) العصمة في حق الجاني، ومآخذ الشبهات ما يشير إليه المعاذير، ولا عذر للجاني. وإن حاول الخصم [تسبيب][١] المعارضة [في][٢] جهة أن واحدا لم يقطع اليد، بطل ذلك عليه بالنفس. ولو رجع وزعم أن القصاص على الشركاء على خلاف القياس، كان ذلك روم اعتراض، وقد أوضحنا بطلانه.

والمخيلة العظمى في ظهور قياس المعنى امتناع المعارضة المحوجة إلى الترجيح.

الشرح

[قتلنا](٣) المشتركين عند عُسْر التمييز، ذهاباً منا إلى الإعراض عن عدد القاتلين، والتفاتاً منا إلى أن الجناية لا تقبل التعدد. فلما ظهرت (١٨٩/أ) هذه الجهة، أمكن أن يتنزَّل الشركاء على الوجه المخصوص منزلة الواحد.

أما إذا تعددت الجهات، وتميزت الأفعال، فليس الحاصل من كل واحد منهما إلا جرح، فكيف يتفق أن يشرع القطع زاجراً عن الجرح؟ فلا يكون الذي وَرَدَ نقضاً بحال. والمناقضة الحاقَّة إنما تكون على تقدير تساوي المسألتين في الاشتراك في المعنى المعتمد عليه، ويصير ما ألزمه الخصم، بمنزلة ما لو تمالأ على قطع يديه، ولكن تولَّى كل واحد منهما قطع يدٍ بانفراده، فإنه لا يتصور أن يقال تقطع أيديَهما جميعاً. وكذلك القول في إتلاف العينين على التمالؤ.

فليفهم المنتهي إلى هذا المقام هذا السر، فهو من الأسرار التي يقل على وجه الأرض من يتنبه لها. وبهذا يعلم الإنسان دقة نظر الأولين، وما خصهم الله به من الوقوف على حِكَمِ الشريعة.

التعليق

[١] ساقطة من خ.

[٢] في خ: من.

(٣) في ت: قلنا.

فإن عارضوا القصاص في الطرف بقطع السرقة، وشبهوا الاشتراك في قطع اليد بالاشتراك في سرقة نصاب، لم يكن ما جاءوا به مأخوذا من قاعدة القصاص. ونحن لم نعن بامتناع المعارضة انسداد المسالك البعيدة، وإنما المعارضة الحاقة ما ينشأ من وضع الكلام، ولا شك [في][1] أن قطع السرقة بعيد في أصله وتفصيله عن القصاص، فإن الأصل المعتبر في قطع السرقة أخذ مال غير تافه عن الاختفاء من حرز مثله. والغرض بشرع القطع ردع السارق عن تناول المال النفيس، وفي

الشرح

فأما **الوجه الثالث**: فهو أن الطرف [مما][2] يقبل القسمة، فيتصور الخصم وقوعه من المشتركين على حكم التمييز. وهذا غلط بيِّن، وكيف يتصور ترك الأمر المعلوم، بناء على أنه يمكن أن يقع على خلاف ذلك؟ فهذا الوجه هو أردأ الوجوه الثلاثة. ولكن على الجملة، القياس ههنا في أعلى درجات الظنون.

قال الإمام: (**فإن عارضوا القصاص في الطرف بقطع السرقة**) إلى قوله (**لو قطع جانٍ يداً واحدةً بدفعات، استوجب القصاص [عند الإبانة][3]**). قال الشيخ: وجه الإلزام: أن أباحنيفة والشافعي رضي الله عنهما قالا: إذا وقع الاشتراك في سرقة (١٤٨/أ) نصابٍ، لم يثبت القطع. وإذا وقع الاشتراك في إتلاف النفس، وجب القود على الجميع. واختلفا إذا وقع الاشتراك في الطرف، فقال أبو حنيفة: لا يقطع الجميع، كما لو اشتركوا في سرقة النصاب الموجب للقطع. [فالاشتراك في النصاب الموجب للقطع، كالاشتراك في قطع الطرف الموجب للقطع][4]. فورد الإلزام من هذه الجهة. فأراد الإمام أن يفرق بين

التعليق

[١] ساقطة من خ.

(٢) في ت: فيما.

(٣) في ت: بالإبانة. وانظر النص في البرهان (١٢١٧/٢س: ٦ ـ ص: ١٢١٩س: ٢).

(٤) ما بين [ ] ساقطة من أ.

النفس مزجرة عن ركوب الأخطار بسبب التافه. وهذا المعنى يوجب نفي القطع عن الشركاء، فإن كل واحد منهم على حصته من المسروق، وذلك المقدار لا حاجة إلى إثبات رادع عنه، وهذا لا يتحقق في القصاص أصلا [فيما نحن فيه][1]، فإن معتمده [الصون][2] وتمهيد العصمة، وليس في قاعدته انقسام إلى التافه والنفيس (١٤٦/أ) وخروج كل جان عن الاستقلال بكل الجناية، ولا يسقط القصاص عنه، إذ لو قيل به، لخرم قاعدة الصون على أنه محقق في النفس، كما سبق.

الشرح

البابين، لاختلاف حكمة القاعدتين، وأخذ يفرق من وجهين: **أحدهما** ـ من جهة المعاني والمناسبات، **والثاني** ـ من جهة الأحكام.

أما الفرق الناشئ من اختلاف المعاني، فهو أن القطع إنما شُرع صوناً عن أخذ المال المحترم، أما المال التافه، ففي النفوس وازع عنه، فلا يفتقر إلى وازع آخر، وكل واحد من المشتركين على حصته من المسروق، وهي تافهة، فلا حاجة إلى وضع الزاجر عن ذلك، بخلاف قطع الطرف، فإنه ليس فيه انقسام إلى التافه والنفيس، [كالمال](٣)، إذ (١٨٩/ب) ليس المقصود من القتل والقطع تملُّك شيء، وإنما المقصود الإتلاف، فلم يلزم حمل أحد البابين على الآخر. وهذا كلامٌ بَيِّن على أصلهما.

فأما الفرق الثاني من جهة الأحكام، فهو ما صوَّره فيما إذا سرق نصاباً بدفعات، وهو في كل دفعة يهتك حرزاً، فإنه لا يقطع، ولو أبان اليد بدفعات، وجب القود(٤). مقصوده بهذا الكلام، تباعد البابين، وأنهما بُنيا في الشرع على

التعليق

[١] ما بين [ ] ساقط من خ.

[٢] في خ: الصوب.

(٣) في ت: كالنفس.

(٤) راجع البرهان (١٢١٨/٢س: ١٣). وانظر المسألة في المغني (٥٦٦/١١، ٥٧٤).

وإذا لم تكن المعارضة على حقها في منشأ الاجتهاد، لم ينتظم فرق، ورجع كلام المحقق إلى تباين القاعدتين وتباعدهما، وإيضاح ابتناء كل واحدة منهما على أصل غير معتبر في القاعدة الأخرى. وهذا لا ينتظم فرقا، ويدخل في أقسام فساد الوضع، ووجب نسبة الخصم إلى البعد عن مأخذ الكلام، والاكتفاء بتلفيق لفظي عري عن التحقيق.

الشرح

تفاوت، فلا يلزم حمل أحدهما على الثاني. هذا مذهب الشافعي وأبي حنيفة(١).

وأما مالك [رحمه الله](٢)، فلا يقول ذلك، ويقول: إن كان الشيء المسروق مما يفتقر [فيه](٣) إلى معاونة، كثقله، ولا يستقل الواحد به، يقطعون، وإن كَثُر عددهم، ولم يحصل لكل واحد منهم إلا الشيء اليسير. وإن كان المسروق مما يستقل أحدهم بسرقته، والمسروق نصاب واحد، فلا قطع على واحد منهم(٤). هذا تفصيل عجيب، وهو راجع إلى ما قررناه من أن الشركة على الفعل الواحد، الذي لا انقسام فيه، فيها اتحاد من وجه، نظراً إلى اتحاد متعلق الأفعال، وفيها تعددٌ من وجه، نظراً إلى تعدد الأفعال، فإن دعت الحاجة إلى الالتفات إلى جهة الاتحاد، أُعرض عن عدد الفاعلين، وإن لم تدع الحاجة إلى ذلك، أُعرض عن اتحاد الفعل. وقد بينا هذا فيما يتعلق بقتل العمد والخطأ. فكذلك إن لم تدع ضرورة إلى التمالؤ عند خفة المسروق. [والتفتنا إلى تعدد الأفعال، إذ لاحاجة للمعاونة. وإن ثقل الشيء المسروق، التفتنا إلى اتحاد المسروق](٥)، دفعاً للمعاونة في أخذه. هذا تفصيل مالك [رحمه

التعليق

(١) في ت زيادة: رحمهما الله. وانظر المسألة: في المغني (١٢/٤٦٨).

(٢) ساقطة من ت.

(٣) ساقطة من ت.

(٤) راجع: المدونة (٦/٢٦٨، ٢٦٩).

(٥) ما بين [ ] ساقط من أ.

والذي يحقق ذلك أن من سرق نصابا واحدا في دفعات، [وهو في كل دفعة][1] يهتك حرزا، لم يستوجب قطعا، ولو قطع [جان][2] يدا واحدة بدفعات، استوجب القصاص عند الإبانة.

الشرح

الله](٣)، وهو بالغ حسن. والشاهد له حصول الإطباق على التفصيل في قتل العمد والخطأ، فلينتبه لهذا الكلام، فإنه من نفائس الكلام.

وأما إذا سرق نصاباً بدفعات، ففيه تفصيل عندنا، وهو أنه إذا كان الفعل في حكم المتحد، نظراً إلى العادة، فالقطع واجب. وصورته: ما إذا نقل قمحاً من مخزن، في مكيلٍ مراراً كثيرة، في فور واحد، حتى كمَّل نصابا، فإنه يقطع(٤)، إذ الفعل يُعَدُّ في العادة فعلاً واحداً، وهذا يناظر ما إذا قطع اليد بدفعات.

أما إذا انفصل الأخذ الثاني عن الأخذ الأول، بحيث يقدَّر سرقة جديدة، فلا قطع(٥). وصورته في قطع الطرف: ما إذا قطع بعض يده، واندمل الجرح، وبقي بعض اليد على السلامة مع الاندمال، فهذا يقتص منه بمقدار ما قطع خاصة، ثم إذا قطع شيئا آخر، صبر عليه أيضا، حتى يبلغ الاندمال، إذ لا قصاص عندنا إلا بعد الاندمال، ثم يقتص منه [أيضا](٦) بمقدار ما قطع(٧). فهي في الحقيقة جراحات (١٩٠/أ) اقتص منها، ووقعت الإبانة ضمنا. فلا فرق عندنا بين السرقة والقطع في القصاص (١٤٨/ب).

التعليق

[١] ما بين [ ] ساقط من خ.

[٢] في خ: جاز.

(٣) ساقطة من أ.

(٤) راجع: البيان والتحصيل (٢٢٣/١٦). وروضة الطالبين (١١١/١٠).

(٥) راجع: البيان والتحصيل (٢٢٣/١٦). وروضة الطالبين (١١١/١٠).

(٦) ساقطة من أ.

(٧) راجع: المغني (٥٦٣/١١). وروضة الطالبين (١٦٩/٩).

ويتعلق بالكلام في هذا القسم أمر يتعين الاعتناء به، [وهو مزلة][١] مالك. ونحن نقول فيه: إذا ثبت ارتباط حكم في أصل بحكمة مرعية، فيجوز الاستمساك بعينها في إلحاق الفرع بالمنصوص عليه في عين الحكم المنصوص، ولا يجوز تقديم حكم آخر متعلق بحكمة تناظر الحكمة [الثابتة][٢] [في الأصل المنصوص عليه، فإن هذا يجر إلى الخروج عن الضبط، ويفضي في مساقه إلى الانحلال، فإن الحكمة الثانية][٣] لو قدرت، لدعت إلى ثالثة، ثم لا وقوف إلى منتهى مضبوط.

الشرح

قال الإمام: (**ويتعلق بالكلام في هذا القسم أمرٌ يتعين الاعتناء به**) إلى قوله (**في المنصوص عليه إلى القاعدة الكلية**)(٤). قال الشيخ: هذا الذي ذكره الإمام، صحيح، والكلام فيه يتعلق بالأسباب. وقد قدمنا في ذلك قولاً بالغا، ونحن الآن نذكر ما يتعلق بهذا الغرض.

اعلم أن القياس يجري على حقيقته، إذا عُدِّي عن حكم الأصل إلى الفرع بعين جامع الأصل، وإذ ذاك تعقل حقيقة القياس. أما إذا عُدِّي الحكم بغير جامع الأصل، بناء على وصفٍ يقاربه، فهذا باطل قطعاً. فإن حقيقة القياس مفقودة، مع وجه آخر من الفساد.

أما بيان فقدان حقيقة القياس، فواضح، وذلك أن الجامع الذي ثبت له الحكم، غير موجود، والمعنى الآخر ـ وإن دانى ـ فالأصل غير شاهد له. فإن استعمل ذلك المعنى، فليس له وجهٌ إلا الاستدلال المرسل. أما على حدِّ القياس فلا.

التعليق

[١] في خ: وهولة.
[٢] في خ: الثانية.
[٣] ما بين [ ] ساقط من خ.
(٤) راجع البرهان (١٢١٩/٢س: ٣ ـ ص: ١٢٢١س: أخير).

وبيان ذلك بالمثال: أن المال صين بشرع القطع، إبقاء له على ملاكه، وزجرا للمتشوفين إليه، ولو فرض تعرض للحرم بمراودات دون [الوقاع][١]، فأدناها يبر على أقدار الأموال، ولا يسوغ نقل القطع إليه، وكذلك القول في أمثاله.

وعند ذلك انتشر مذهب مالك، وكاد يفارق ضوابط الشريعة، واعتصم بألفاظ وعيدية معرضة للتأويل، منقولة عن جلة الصحابة، وقد يدنو المأخذ جدا، فيزل الفطن إذا لم يكن متهذِّبا [دربا][٢] بقواعد الاجتهاد.

الشرح

الوجه الثاني: ما ذكره الإمام، وهو أن ذلك يؤدي إلى الانتشار وعدم الضبط(٣). فإن المعنى الثاني إذا قارب الأول، ولم يكن مثله، أمكن أن يفعل ذلك في الثالث والرابع، فيفضي الأمر إلى أن يكون المعنى العاشر، إذا نسب إلى الأول، لم يشبهه بحال. فإن الفروق الدقيقة إذا اجتمعت، ظهر أثرها. وهذا في التمثيل كمن التقط نواة، ثم أخذ أخرى تشبهها، ثم أخذ أخرى تشبه الثانية، فكلما كَثُر العدد، بَعُد الشبه من الأول، فأفضى الأمر إلى اعتبار مصالح ليست مدانية للمصالح [السابقة](٤) بحال.

وزعم الإمام أن مالكاً فعل مثل ذلك فانتشر مذهبه(٥). ومن العجب أنه ينسب إليه هذا الاعتبار، وهو ينفيه ويقول: إنما استنبط تلك المعاني من أقضية

التعليق

[١] في خ: الوقائع.
[٢] في خ: ذربا.
(٣) راجع البرهان (١٢١٩/٢).
(٤) غير واضحة في ت.
(٥) راجع البرهان (١٢١٩/٢س: أخير).

وبيان ذلك [بالمثال][1]: أنا إذا قلنا: قطع السرقة مشروع لصون الأموال وزجر السارقين، فألزمنا عليه (١٤٦/ب) ما إذا نقب الواحد الحرز وسرق الآخر، فلا قطع على واحد منهما. وهذا يخرم الحكمة المرعية في [صون][2] الأموال، فإن [التسبب][3] إلى ما ذكرناه يسيرٌ ممكنٌ، وهذا على الحقيقة غامض، من جهة أن الشخص الواحد إذا نقب وسرق، فقد أخرج النقب الحرز عن حقيقته، ولم يقدم على المال إلا وهو في مضيعة، ثم لم نقل لا قطع عليه، من حيث انفصل هتك

الشرح

الصحابة، ولم يحط بمعناها(٤). فحاصل هذا الكلام استنباط المعاني مما لا يصح أن يكون أصلا، إذ لم يفهم المعنى على وجهه، فأين هذا مما نحن فيه من تقريب المعاني؟

ومثَّل الإمام هذا الثاني بقوله: إن القطع شُرع صوناً للأموال، فإذا ألزمنا عليه صون الحُرُم(٥) عن مراودات دون الجماع(٦)، يريد أدناها على أخذ [نصاب](٧)، لم يحتفل بهذا الإلزام. وكان الجواب: أنه ليس لنا وضع [الأحكام](٨)، لكن إذا وضعها الشرع اتبعناها(٩)، وليس صون الحُرُم

التعليق

[١] ساقطة من خ.
[٢] في خ: فنون.
[٣] في خ: النسب.
(٤) نفس المرجع (١٢٠٤/٢).
(٥) الحُرمة: ما لا يحل انتهاكه. راجع الصحاح (١٨٩٥/٥).
(٦) راجع البرهان (١٢١٩/٢).
(٧) في أ: المال.
(٨) في ت: الحكم.
(٩) راجع البرهان (١٢٢١/٢س: ٤).

الحرز عن أخذ المال، وكان من الممكن أن يختص القطع بمن يتسلق على الحرز، ويأخذ المال من غير هتك. وهذا مجال ضيق، ويتجه فيه خلاف العلماء. وحق الأصولي ألا يعرج على مذهب، ولا يلتزم الذب عن مسلك واحد، ولكن يجري مسلك القطع غير ملتفت إلى مذاهب الفقهاء في الفروع.

ثم القول الممكن في السارق والناقب أن صون الأموال ـ وإن ثبت ـ فهو مخصوص بالسرقة من الحرز، وليس [إلينا][١] وضع الحكم والمصالح، ولكن إذا وضعها الشارع اتبعناها.

الشرح

[صون](٢) للمال، [ولا مماثل له](٣). فلم يكن للإلزام ورود بحال.

وأما قوله: وقد تدنو المآخذ فيزلُّ [الفَطِنُ](٤)، إذا لم يكن متهذِّباً دَرِباً (١٩٠/ب) في مسالك الاجتهاد(٥). يريد بذلك أنه عند التماثل في المصالح، فلا ريب في الإلحاق، وعند التباعد وإلزام صون الحُرُم على صون الأموال، لا إشكال في منع الاعتبار. وقد تدور بين الأصلين صُوَرٌ تَقْرُب نسبتها إلى التماثل.

ومثاله: ما إذا نقب واحدٌ، وسرق الآخر، فإنه لا قطع على واحد منهما، وإن تلف المال، لكن سبب ذلك، أن السارق لم يأخذ المال إلا من مضيِّعه، إذ النقب هتك الحرز، وإذا شرع الشارع القطع في السرقة، وهي أخذ المال المحترم من حرز مثله، فليس لنا وضع القطع فيما ليس بسرقة. وهذا معنى

التعليق

[١] في البناء.
(٢) في ت: صونا.
(٣) في أ: ولا مماثلة.
(٤) في ت: المجتهد.
(٥) راجع البرهان (٢/١٢٢٠س: ٣).

ومن لطيف الكلام في ذلك: أن المعلل إذا قيَّد تعليله [الفقهي][١] المعنوي بقيد غير مخيل، لا على معنى الاستقلال، ولا على الانضمام إلى أركان العلة المركبة، فذلك التقييد مطرح في مسلك المعاني وطرق الإخالة، إلا فيما نصفه، وهو تقييد الكلام بحكم معين تعلق بحكمة

الشرح

واضح يقتضي منع القطع. ولم يوجد من الناقب إلا هتك الحرز، وهو ليس بسرقة، ولم يوجد من الآخر إلا المال من غير حرز، وهذا أيضا ليس بسرقة. وكما يقدَّر أن يوضع القطع زاجراً عن الغصب والخلس، لفقدان حقيقة السرقة، فكذلك ههنا. وهذا الكلام واضح لا إشكال فيه.

وأما ما تخيله الإمام نقضا على هذا، فهو ما إذا استند النقب والأخذ إلى واحد، فإن القطع واجب. والذي تخيله أن النقب أيضا في هذه الصورة (١٤٩/أ) أخرج المال عن كونه في حرز، فما أقدم السارق عليه إلا وهو في مضيعة(٢). وهذا الذي قاله ضعيف، فإن الفعل ههنا يُعَدُّ واحداً منسوباً إلى السارق، والسرقة تكون على وجوه:

منها: ما لا حاجة فيها إلى هتك الحرز، وهو ما إذا سَهُلَ عليه الأخذ، والحرز باقٍ بحاله.

ومنها: ما لا يتأتَّى له السرقة فيه إلا بهتك الحرز. ولما كان الفعل في وقتٍ واحدٍ، منسوباً إلى فاعل واحد، مقصوداً به أخذ المال، صار هذا [اقتضاء](٣) أخذ المال من حرزه، فوجب القطع فيه، بخلاف الصورة الأولى عند تباين الفعلين من الفاعلين على ما قررناه.

التعليق

[١] في خ: الفقيه.
(٢) راجع البرهان (٢/١٢٢٠س: ١٠).
(٣) في ت: اقتضى.

معلومة. وهذا كذكرنا صون المال عن السراق، فإذا ألزمنا عليه صون الحرم، لم نلتفت إليه، ولم نلتزم فرقا بين الصورتين، فإن ذلك إنما ينشأ من رعاية المصلحة مع الانحصار على الحكم المنصوص عليه، ثم ما ذكرناه ليس مختصا بحكم واحد، بل هو مطرد في جملة المصالح الشرعية، فكل مصلحة مختصة [بحكمها][١]، وغاية القايس

الشرح

فلما صَعُبَ الأمر على الإمام، أضرب عن الجواب عن السؤال، وعدل إلى مقتضى الأصول، وقال: ولا يلتزم الأصولي الذبَّ عن كل مذهب(٢). والذي قاله صحيح، ووظيفة الأصولي تقرير القواعد، فأما تحقيق الأمثلة، فشأن المجتهد، والكمال أن يشتمل الكتاب على جميع الأطراف.

وأما قوله: إن المعلِّل إذا قيَّد تعليله بقيد لا يناسب، لا على الاستقلال، ولا على الانضمام، فذلك التقييد باطل، إلا في مثل هذه المحال(٣). يعني أنه إذا قُيِّد المعنى بمحله، وقال: وجب القطع صيانة للمال. فإذا قيل له: قولك المال، لا معنى له. قيل: شُرِع القطع صيانةً للمُحَرَّم، حتى يلزم صون الحُرُم. وهذا يطرد في جملة مسائل الشريعة(٤).

التعليق

[١] ساقطة من خ.

(٢) راجع البرهان (٢/١٢٢٠س: أخير).

(٣) المرجع السابق (٢/١٢٢١س: ٥).

(٤) قال المقترح رحمه الله: «لا شك أنه لا أثر للقيد إذا كان غير مخيل، مع كون العلة مناسبة. فإذا لم يكن أثر، فلا فائدة في التقييد به، وهذا ظاهر. فأما التقييد بالحكم المعين المتعلق بحكمة معينة، فهذا يصح التقييد به. ولا يجوز التعدِّي عنه إلى غيره. وهذه قاعدة القياس، فلا يجوز أن يلحق به إلا فروعه لا غير. وهو معنى قول بعض العلماء في حدِّ القياس: إنه إدراج خصوص تحت عموم». راجع النكت (٧٨/ب وما بعدها).

ضم جزئي (١٤٧/أ) في المنصوص عليه إلى القاعدة الكلية. فإن قيل: إذا قستم الطرف في حق الاشتراك على النفس، فهل تنسبون إلى المحذور الذي ذكرتموه من مجاوزة موارد المصالح؟ قلنا: إن كان ذلك مجاوزة، فلا قياس إذاً، وينبغي أن يجتنب المنتهي إلى هذا المقام طرفي القياس والانحلال.

الشرح

قال الإمام رحمه الله: (فإن قيل: إذا قستم [الطرف في حق الاشتراك][1] على النفس) إلى قوله (في المرتبة (١٩١/أ) الثانية من قياس المعنى)[2]. قال الشيخ ﷺ: لما قرر الإمام أن المعاني إذا اختلفت أيسر اختلاف، وتباينت الأحكام أقل تباين، كان ذلك مانعاً من القياس. وهذا القول صحيح، وكذلك قوله: وقد يدنو المأخذ[3]، يريد: فيستحيل التماثل حتى يعم الحكم، وهو أيضا باطل. قيل له: فالقطع غير القتل، وإنما ثبت أن الاشتراك يتنزَّل منزلة الانفراد، بالإضافة إلى القتل، فإذا عدَّيتم القضية إلى القطع، فهل تنسبون إلى المحذور الذي ذكرتموه من تجاوز حدِّ القياس؟ أجاب عن ذلك بأن قال: إن كان ذلك [مجاوزة][4]، فلا قياس إذاً[5]، وأخذ يبين استواء القتل والقطع في [نظر][6] الشرع. وإذا تحقق التماثل، صار ذلك بمثابة تحريم النبيذ، اعتباراً بتحريم الخمر، فيثبت التماثل لا التقارب. قال: سَاوَى الطرفُ النفسَ في وجوب القصاص على المنفرد، وثبت أن الاشتراك في غير الصون لا يسقط القصاص

التعليق

(١) في ت: إذا قستم الاشتراك في حق الطرف على النفس.
(٢) راجع البرهان (٢/١٢٢٢س: ١ - ص: ١٢٢٣س: ٤).
(٣) نفس المرجع (٢/١٢٢٠س: ٢).
(٤) في ت: في مجاوزة.
(٥) راجع البرهان (٢/١٢٢٢س: ٣).
(٦) ساقطة من ت.

فنقول: ساوى الطرف النفس في الأصل، وهو القصاص، ثم ثبت الصون في النفس بإجراء [القصاص][1] على المشتركين، فرمنا إلحاق الطرف المساوي للنفس في أصل القصاص بالنفس في فرع اقتضاه أصل القصاص، وهذا غاية المطلوب في ارتباط الفرع بالأصل، واقتضاء الأصل الفرع.

الشرح

عن الشركاء، فاعتبرنا الاشتراك في الطرف بالاشتراك في النفس، بعد أن ثبت عندنا أن قصد الشارع إلى حفظهما على وتيرة واحدة. وهذا غاية القياس في هذا النوع(٢).

وأما قوله: إن أسدَّ المذاهب في القول بالقياس الحق مذهب الشافعي(٣). فهذا منه دعوى من غير عضد ببرهان. وقد بيَّنا مأخذ مالك في المسائل التي تقدمت، ونبهنا على دقة نظره، وعلمه بتفاصيل الشرع وأبوابه، والتفاته إلى تعدد الجهات، وترتب الأحكام على ما تقتضيه قوة الشوائب.

وأما ما استشكله الإمام من قتل تارك الصلاة، وقوله: إنه لم يرد فيه نص(٤)، فليس الأمر على ما قال، بل فيه نص من الكتاب والسنة وإجماع ضمني عن الصحابة ﷺ.

أما الكتاب: فإن الله تعالى يقول في كتابه: ﴿[فَٱقۡتُلُواْ](٥) ٱلۡمُشۡرِكِينَ حَيۡثُ وَجَدتُّمُوهُمۡ وَخُذُوهُمۡ وَٱحۡصُرُوهُمۡ وَٱقۡعُدُواْ لَهُمۡ كُلَّ مَرۡصَدٖ﴾(٦). فأمر بقتلهم على

التعليق

[١] في خ: القصاصين.

(٢) بتصرف من البرهان (٢/١٢٢٢س: ٥ ـ ٩).

(٣) نفس المرجع (٢/١٢٢٢س: ١٠).

(٤) راجع البرهان (٢/١٢٢٢س: ١٤).

(٥) في أ، ت: اقتلوا.

(٦) الآية (٥) من سورة التوبة.

وإذا بلغ الكلام هذا المبلغ، فليعلم الناظر أن أسدَّ المذاهب في القول بالقياس الحق، واجتناب الخروج عن الضبط مذهب الشافعي، ولست أرى في مسالكه حيدا إلا في أصل واحد، لم يحط بسرِّ مذهبه

الشرح

هذا الوجه من التضييق، ثم شرط في رفع ذلك ثلاثة شروط، فقال: ﴿فَإِن تَابُواْ وَأَقَامُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَوُاْ ٱلزَّكَوٰةَ فَخَلُّواْ سَبِيلَهُمْۚ إِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾[1]. فإنما أمر بالكف عنهم عند اجتماع هذه الأمور. (١٤٩/ب)

فإن قال الخصم: هذا تعلقٌ بالمفهوم، أي مفهوم أنهم إذا لم يفعلوها، فلا يخلوا عنهم. قلنا: ليس الأمر كذلك، فإنه أمرنا بالقتل، وضيَّق فيه، ثم جعل السبب في الترك فعل هذه الأمور، فإذا لم يفعلوها، قتلوا بمقتضى اللفظ، لا بقضية المفهوم.

وأما السنة: [فقول النبي ﷺ][2]: «أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا: لا إله إلا الله ويقيموا الصلاة ويؤتوا الزكاة، فإذا فعلوا ذلك، (١٩١/ب) عَصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحقها وحسابهم على [الله]»[3]. كيف وقد جاء: «من ترك الصلاة فقد كفر»[4]؟ «وما كان أصحاب رسول الله ﷺ يكفِّرون بذنب إلا بترك الصلاة»[5]. وهو الظاهر من قول عمر ﷺ: «[نَعم][6]، ولا حظَّ في

التعليق

(١) الآية (٥) من سورة التوبة.

(٢) في ت: فقوله ﷺ.

(٣) في ت زيادة: تعالى. والحديث سبق تخريجه في: (١٢١/٣) من الجزء الثالث.

(٤) أخرجه أحمد (٣٤٦/٥). والترمذي (١٣/٥). الحديث (٢٦٢١). والنسائي (٢٣١/١). وابن ماجه (٣٤٢/١). الحديث (١٠٧٩). والحاكم (٦/١، ٧).

(٥) أخرجه الترمذي بإسناد صحيح. راجع السنن (١٤/٥). والحاكم وصححه (٧/١). والمروزي في تعظيم قدر الصلاة (٩٠٤/٢). وصححه الألباني في صحيح الترغيب برقم (٩٤٨).

(٦) ساقطة من أ.

فيه فهمي، وهو إثباته قتل تارك الصلاة، فإنه لم يرد فيه نص. وتقريب القول فيه يتضمن حكمة لم يثبت أصلها، وهذا مشكل جدا، فإن طمع من قصر فكره بتشبيه المأمور بالمنهي عنه، كان ذلك بعيدا، غير لائق بمذهب هذا الإمام.

الشرح

الإسلام لمن ترك الصلاة»[1]. إلا أنا لا نقول بذلك على الإطلاق، إذ تارك الصلاة عندنا إما أن يكون معترفاً بالوجوب، أو منكراً له، فإن كان منكراً له، فهو كافر، من جهة أنه جحد أمراً معلوما في الشريعة. وقد بينا في كتاب الإجماع الوجه في تكفير من ذهب إلى ذلك[2]. فإن كان معترفاً بالوجوب، فليس بكافر عند مالك وجماهير أصحابه[3]. وذهب [ابن حبيب][4] من أصحابنا إلى أنه كافر[5]. وهذا لا نختاره.

فأما الإجماع: الضمني [الدال][6] على [قتل][7] تارك الصلاة، فقول أبي بكر [الصديق][8] ﷺ في قتال مانعي الزكاة، لما خولف في ذلك فقال:

التعليق

(١) أخرجه مالك في الموطأ. الحديث (٥١). وعبد الرزاق في مصنفه (١/١٥٠). والبيهقي في السنن الكبرى (١/٣٥٧).

(٢) راجع: (٢/٨٤٨) من الجزء الثاني.

(٣) راجع التمهيد (٤/٢٣١). والاستذكار (٢/٢٨٥). والشرح الصغير (١/٣٣٩).

(٤) في أ: أبو حنيفة. وابن حبيب هو عبد الملك بن حبيب بن سليمان بن هارون السلمي. أبو مروان، عالم الأندلس وفقيهها في عصره. له كتاب «الواضحة في الفقه والسنن»، وله «شرح الموطأ» وغيرها من المؤلفات. مات بقرطبة سنة (٢٣٨) هـ. راجع ترجمته في الديباج: ١٥٤. وشجرة النور الزكية: ٧٤.

(٥) راجع: الشرح الصغير (١/٣٣٨).

(٦) ساقطة من أ.

(٧) ساقطة من ت.

(٨) ساقطة من أ.

وهذا القدر كاف في التنبيه، وقد نجز غرضنا في القول في المرتبة الثانية من قياس المعنى.

الشرح

«والله لأقاتلن من فرَّق بين الصلاة والزكاة، فإن الزكاة حق المال»[(١)]. هذا يدل على أن قتل تارك الصلاة كان مفروغاً منه عندهم، ولذلك جعله أبو بكر أصلاً، ورجع المسلمون إلى موافقته فيه. فمن سلَّم أن تارك الصلاة، لم يقتل إلا بالقياس؟

وأما قوله: وإن [قَنع][(٢)] من قصر نظره باعتبار المأمور به بالمنهي عنه[(٣)]، فهذا طريق سلكه بعض الفقهاء، وذلك أنه قال: مطلوب الشريعة انقسم قسمين: فمنه ما طلب فعله، ومنه ما طلب تركه، ثم أعلى المنهيات الكفر بالله تعالى، ودونه في الرتبة إتلاف النفوس، فإنها تلي الكفر بالله تعالى في الدرجة، ولذلك كان «أول ما يقضى فيه بين الخلائق الدماء»[(٤)]. وأعلى المأمورات الإيمان بالله تعالى، ودونه الصلاة، فإنها ثانية الإيمان، ولذلك كان «أول ما يسأل عنه من عمل العبد الصلاة»[(٥)].

وإذا انتهض القتل داعياً إلى تحصيل أعظم المأمورات، فلينتهض داعياً إلى ما يليه في الرتبة، وهي الصلاة. وهذا كلام فيه نوعٌ من المناسبة، ولكنه لا يتجاسر بمثل هذا الأمر الكلي على إتلاف النفوس. فالصواب التمسك

التعليق

(١) سبق تخريجه في: (٢/٨٨٠) من الجزء الثاني.

(٢) في، ت: قبع.

(٣) راجع البرهان (٢/١٢٢٢س: أخير).

(٤) متفق عليه. راجع: صحيح البخاري. الحديث (٦٥٣٣، ٦٨٦٤). وصحيح مسلم. الحديث (١٦٧٨).

(٥) أخرجه أحمد (٤/١٠٢). وأبو داود. الحديث (٨٦٦). وابن ماجه. الحديث (١٤٢٦). والحاكم (١/٢٦٢). والطبراني في الكبير (٢/٥١). الحديث (١٢٥٥، ١٢٥٦).

المرتبة الثالثة

نمثلها [بالقول][1] [في المكره][2] على القتل، وفيه ثلاثة مذاهب:

أحدها ـ أن القصاص على المكرِه دون المكرَه.

والثاني ـ وهو قياس مبين أن القصاص على المكرَه دون المكرِه. وهو مذهب زفر.

والثالث ـ أن القصاص يجب عليهما، وهو مذهب الشافعي.

الشرح

بالتوقيف، على حسب ما قررناه. [وهو كلام حسن بالغ](٣). والله الموفق للصواب(٤).

قال الإمام رحمه الله: (**[المرتبة](٥) الثالثة: نمثّلها بالقول في المكرَه على القتل**) إلى قوله (**ولو ذهبنا نستقصي هذه المسائل لطال الكلام**)(٦). **(١٩٢/أ)**
قال الشيخ ﷺ: المذاهب في المكرَه كما ذكرها، ولمالك رحمه الله مذهب رابع، مركَّب من مذهب زُفَر(٧) والشافعي، فإنه يقول: إن كان المكرِه ممن ينقاد له في الاعتياد، كالسيد بالإضافة إلى عبده، والسلطان في رعيته، قتلا

التعليق

[١] في المطبوع: في القول.
[٢] في المطبوع: بالمكره.
(٣) ساقطة من أ.
(٤) في ت زيادة: نسأل الله تعالى أن يعيننا على فهم شرعه، ويلهمنا العمل بذلك لوجهه، إنه على ما يشاء قدير، وهو حسبنا ونعم الوكيل.
(٥) في أ: الرتبة.
(٦) في ت زيادة: وإنما غرضنا التنبيه. وانظر النص في البرهان (١٢٢٣/٢س: ٥ ـ ص: ١٢٢٦س: ١٠).
(٧) هو أبو الهذيل، زفر بن الهذيل بن قيس العنبري البصري، صاحب أبي حنيفة، كان حافظا ثقة. توفى سنة (١٥٨)هـ. راجع ترجمته في: الجواهر المضية (٢٠٧/٢).

وأبعد (١٤٧/ب) المذاهب عن الصواب: إيجاب القصاص على المكرِه دون المكرَه المحمول، فإنه زعم أن فعل المكرَه منقول إلى المكرِه، وكأنه آلة له، وهذا ساقط، مع المصير إلى [أن][١] النهي عن القتل متجه مستمر على المكرَه القاتل، فكيف يتحقق كونه آلة له، مع تكليف الشرع إياه؟ ومن ضرورة كون الشيء آلة انقطاع التكليف عنه، فتخصيص المكرِه بإلزام القصاص مع ما ذكرناه، لا أصل له.

ووجه مذهب زفر في القياس لائح، وهو أنه رأى المحمول ممنوعا، ولم ير أثر الإكراه في سلب المنع والنهي، والمباشرة تغلب على السبب إذا [استقلت][٢]، فارتبط بها التكليف والتصريف من الشارع.

الشرح

جميعا[٣]، كما يقول الشافعي. وإن كان على غير ذلك، قتل المكرَه دون المكرِه، كما يقول زفر[٤]. وقد حققنا فيما تقدم أن القتل شُرع زاجراً عن القتل[٥]. فعلى هذا الأصل ينبغي أن يدور النظر.

وإذا كان كذلك، كان أوضح المذاهب مذهب زفر، والمصير إلى تنزيل المكرَه منزلة الآلة باطل شرعا وعرفا. أما الشرع، فبالنظر إلى بقاء التكليف واستمراره، ولو كان آلة، لسقط التكليف. وأما بالنظر إلى العرف، فإنه قادر من الامتناع (١٥٠/أ) عن الإقدام، وإن كان في ذلك إتلاف نفسه. والمباشرة تغلب السبب، إذا أمكن أن يناط الحكم بها.

التعليق

[١] ساقطة من خ.

[٢] في خ: استقلل. وفي الهامش: لعله: استقل.

(٣) راجع بداية المجتهد (٤/٢٩٤). والشرح الصغير (٦/٢٥). والمغني (١١/٤٥٥).

(٤) راجع المغني (١١/٤٥٥).

(٥) راجع: (٣/٥٥٧) من الجزء الثالث.

والذي [يختاره أصحاب][1] الشافعي ينبني على ما ذكرناه لزفر في استقلال المباشرة، وهذا يقتضي إيجاب القصاص على القاتل المحمول، ولكن لم ير هؤلاء إحباط الإكراه وإسقاط أثره [بالكلية][2]، فإنه [موقع][3] القتل غالبا، والإكراه من أسباب تقرير الضمان، فيبعد تعطيله وإخراجه من البين، وبعد إحباط المباشرة، فالوجه تنزيلها منزلة الشريكين، ولا شك أن فعل كل واحد من الشريكين يضعف فعل صاحبه، من جهة أنه يخرجه عن كونه قتلا. ثم لم يسقط الاشتراك [القصاص][4] عنهما، فإذاً لم يصر أحد إلى إسقاط القصاص عن الحامل والمحمول لضعف ما صدر عن كل واحد منهما.

الشرح

هذا وجه تقرير هذا المذهب. ولكن في المصير إليه خرم أصل الباب، فإن المكرَه إذا حمل بالسيف على القتل، فإنه يقْدِم عليه غالبا، للخلاص من سيف المكرِه. وشرعية القود عليه في مستقبل الزمان، لا ينتهض دارئاً وكافاً في الحال.

فإن قيل: [قد](5) قلتم: إن شرعية القود، توجب انكفافاً وإحجاماً، فليكن كذلك ههنا. قلنا: لا نراه يستقل في هذا المكان، لأجل كونه يُقتل في الحال، على تقدير الامتناع، ولم يلزم من استقلاله بالانكفاف هناك، أن يستقل كافاً ههنا. وهذا واضح، فمن هذه الجهة، لم يكن في شرع القود على المكرَه

التعليق

[1] في خ: نختاره لأصحاب.

[2] ساقطة من خ.

[3] في خ: يوقع.

[4] ساقطة من خ.

(5) في ت: فقد.

أما ضعف المباشر، فمن جهة كون المباشر [محمولا][1]. وأما ضعف الإكراه، فمن جهة كون المكرَه المحمول منهيا، واستمرار التكليف يوهي أثر الإكراه، فليس أحدهما بالضعف أولى من الثاني، فلا سبيل إلى تخصيص القصاص بأحدهما، وقد ثبت أن القصاص لا يسقط عنهما، وقرب تنزيلهما منزلة الشريكين.

ولكن القول في هذا ينحط (١٤٨/أ) عن القول في الشريكين، من جهة اختلاف السبب والمباشرة، وخروج كل واحد منهما عن قياس بابه، ثم يتعارض مأخذ مذهب زفر وأبي حنيفة، والترجيح لزفر.

الشرح

على انفراده، تحقيق مقصود العصمة. فإذا ما حصل إتلاف النفس بإكراه المكرِه وإقدام المكرَه، فحَسُنَ لذلك تنزيلهما منزلة الشريكين. وهذا لعمري أقرب إلى مقصود الصون، وإبقاءً لإتلاف النفوس.

فإن قيل: فهذا ينقض ما قررتموه من أنه لا يقتل إلا قاتل، وتكلَّفتم في المشتركين الالتفات إلى اتحاد المجني عليه، وقدَّرتم كل واحدٍ جانياً على الكمال، حتى يستقيم لكم نقل الحكم إلى هذا المحل، مرتباً على معناه، وأنتم لا يمكنكم في هذا المقام أن تجعلوا المكرِه شريكاً في النفس على حال. قلنا: هو شريك شركة معنوية، يدل على ذلك أنه إنما حصل إهلاك النفس بفعلهما جميعا، ولو انفرد كل واحدٍ منهما، لم يقع القتل. هذا وجه مذهب الشافعي، وفيه فقه، على [ما مهَّدناه](٢) من تغليب أمر الصون في القاعدة.

فإن قيل: فما وجه تفرقة مالك رحمه الله حتى اختار في صورةٍ مذهب

التعليق

[١] في خ: مجهولا.

(٢) في ت: ما مر.

ومأخذ إيجاب القصاص عليهما يتشوف إلى جمع نكتتي المذهبين مع امتناع إسقاط القصاص عنهما جميعا، وإيجاب القصاص على شهود الزنا إذا رجعوا بعد إقامة الرجم أظهر من إيجاب القصاص على المكرِه الحامل، من جهة أن الإكراه يضعف ببقاء التكليف على المحمول، ولا خيرة للقاضي بعد إقامة البينة، وليس ممنوعا منع المكرَه المحمول، بل البينة أوجبت على القاضي إقامة الرجم، ولذلك لم يختلف قول الشافعي في وجوب القصاص عليهم اختلافه في المكرَه.

الشرح

[الشافعي][1]، وفي صورةٍ مذهب [زفر][2]؟ قلنا: الذي يظهر لنا في ذلك - والعلم عند الله - أنه بنى الأمر على قضية ظاهرة، فيما يعتاد (١٩٢/ب) فيه الإكراه، ومن يكون له الإكراه من الناس، وأعرض عن الأمر الخفي. إذ يكون للمُقْدِم على القتل قدرة على الانكفاف، ولكنه لم يستعمل قدرته رغبةً له في إتلاف النفوس، فكأنه لم يتحقق [عنده][3] أنه مكرَه. فيرجع فقه مذهبه إلى [فقه][4] مذهب الشافعي. ولكن الشافعي نظر إلى صورة الإكراه، ونظر مالك إلى الإكراه الظاهر في العادات. وهذا كلام حسنٌ في هذا النوع.

أما ما يتعلق بقتل شهود الزنا، إذا رجعوا بعد إقامة الحد، فلا قصاص عليهم عند مالك رحمه الله[5]. لأن القوم لم يقتلوا، ولم يكرِهوا على القتل. وقد قلنا: إنه لا يقتل إلا قاتل، أو من أقيم مقام القاتل، كالشركاء. [وبينا][6]

التعليق

(١) في ت: زفر.
(٢) في ت: الشافعي.
(٣) في ت: عنه.
(٤) ساقطة من أ.
(٥) راجع المدونة (٦/٢٣٧). والشرح الصغير (٥/٦٥٢).
(٦) في ت: وفيه.

أما الشهود على القصاص إذا رجعوا، فإن فرض رجوع المدعي واعترافه، فلا وجه لوجوب القصاص على الشهود، فالطريق القطع بتغليب المباشرة. وإن فرض الكلام في استمرار المدعي على دعوى الاستحقاق، فهذا ينحط في مرتبة الاجتهاد عن شهود الزنا، فإن المدعي على خيرته.

ولو ذهبنا نستقصي هذه الأمثلة، لطال الكلام، وإنما غرضنا التنبيه.

الشرح

وجه تنزيل المكرِه والمكرَه منزلة الشريكين، وقلنا إنه [إن لم][1] يقتلا جميعا، لم تتحقق عصمة الدماء. أما المكرَه فإنه [يُقْدِم][2] لاستعمال خلاص نفسه. أما المكرِه فإنه يقدم على الإكراه، ليشفي غيظه من عدوِّه.

والمعنى الذي لأجله أَقْدَم المكرَه على القتل، لا يوجد في حق القاضي[3]، لأن الباعث هناك الخلاص من سيف المكرِه ناجزاً. وهل يكون الخوف من عذاب الله يتنزل منزلة الإقدام، حذراً من الهلاك في الحال؟ أما في الاعتبار، فلا يتنزل منزلته في حق الأكثرين. وقد يتفق أن يوجد في بعض الخواص هذا المعنى، ولكن إدارة الأحكام على مثل هذه النوادر، بعيدة في الشرع، لا جرم كانت المسألة في محل الاجتهاد. واختيارنا ألاَّ قصاص على شهود الزنا إذا رجعوا.

[وأما شهود القصاص إذا رجعوا][4]، فإن فُرض مع ذلك رجوع المدَّعِي، فلا إشكال في سقوط القصاص عن الشهود، وإن فُرض تمادي المدَّعِي على

التعليق

(١) في ت: لا.

(٢) ساقطة من ت.

(٣) يريد الذي يقيم الحد أو يأمر به.

(٤) ما بين [ ] ساقط من أ.

ولم يوجب الشافعي عقوبة في هذا المساق، أبعد من إيجابه حد الزنا على المرأة إذا نكلت عن اللعان بعد لعان الرجل، فإن هذا سفك دم بقول المدعي، وهو في مسلك القياس يداني إيجاب القصاص بأيمان المدعي في مسلك لوث القسامة. ولولا الخبر، لما اقتضى القياس ذلك.

الشرح

دعوى الاستحقاق، فهذا في توجُّه القصاص على الشهود، أضعف من شهود الزنا إذا رجعوا. فمن أسقط القصاص عن أولئك (١٥٠/ب)، فهؤلاء أولى بالإسقاط. وأما القاضي، فلا خيرة له شرعاً[1]. فهذا بيان هذه المراتب[2]، وكيفية تدرُّج النظر فيها. أما نحن، فلا تتوجه هذه المسائل علينا، لأنا لا نرى قتل الشهود. وأما من ذهب إلى قتلهم، فهو يحوم على إلحاقهم بالمكرِه. والفرق على ما قرَّرناه بيِّن. والله الموفق للصواب.

قال الإمام رحمه الله: (**ولم يوجب الشافعي عقوبة في هذا المساق**[3]) إلى قوله (**[ما ذكرناه]**[4] **من قواعد الشريعة**)[5]. قال الشيخ: أما قوله: لم يوجب الشافعي عقوبة في هذا المساق، أَبْعَدُ من إيجابه حد الزنا [على][6] المرأة إذا نكلت عن لعان الزوج. هذا يريد به أن المرتبة التي قبل هذه، [كان

التعليق

(١) لأنه مأمور بإقامة الحد بعد إقامة البينة.

(٢) قال المقترح رحمه الله: «إنما كانت هذه ـ يريد المرتبة الثالثة ـ دون المرتبة الأولى، من جهة أنا لو نفينا القصاص عن المكرَه، لم يلزم منه خرم القاعدة، فإن القصاص واجب على المكرَه، وتحصل الصيانة به. ولكن من غير الجهة التي صين بها، وهو قول القائل: هذه جهة الزاجر». راجع النكت (٧٩/أ).

(٣) في ت زيادة: فهذا غيره في أمثال ما ذكرناه.

(٤) في أ: ما ذكرنا.

(٥) انظر البرهان (١٢٢٦/٢س: ١١ ـ ص: ١٢٢٧س: أخير).

(٦) في أ، ت: عن.

وهذا أوان تغليب حق المدعى عليه من طريق القياس، قال الشافعي: إذا كان القصاص لحقن الدم، والهلاك لا يستدرك، [وإذا][1] رجع الغرض إلى حقن دم الباقين، فرعاية حقن دم الجاني، (١٤٨/ب) وهو غير مسفوك أولى. واللعان أبعد من القسامة، من جهة أن الشرط فيها ظهور اللوث عند الحاكم، وهو غير مشروط في اللعان. غير أن

الشرح

الكلام فيها][2] على تحقيق القتل الموجب للقتل (١٩٣/أ) في الشركاء، والمكرِه والمكرَه وشهود الزنا والقصاص، فالذي قيل، يحقق الاشتراك في الدم، إما حِساً وإما معنىً. ومن نفى القتل، لم يتحقق عنده اشتراكٌ أصلاً، [وكما أن][3] ذلك المعنى روعي في القتل، كذلك حد الزنا عنده ينبغي أن يترتب على الزنا، وذلك يكون بالبينة تارة، وبالاعتراف أخرى.

فأما إقامة الحد، بناءً على مجرد دعوى المدَّعي، فخارج عن القانون[4].

فنقول: هذه المرأة حُدَّت حد الزنا، ولم يثبت أنها زانية أصلا. ثم أراد أن يبين وجه من قال بذلك، فقال: هذا يشبه أيمان المدَّعين في القسامة، فإنه قولٌ استند إلى قول المدَّعِي. [فيقول:][5] قد وجد لذلك نظير.

وأخذ[6] يعترض على هذا بأن قال: المعنى لا يقتضيه، ولولا الخبر، لما اقتضاه المعنى بحال[7]. ثم قال: واللعان أبعد من القسامة، إذ تلك يشترط فيها

التعليق

[١] في خ: فإذا.

(٢) في أ: فإن النظرات. وفي ت: كان النظام.

(٣) في ت: وكأن.

(٤) يريد القاعدة.

(٥) في أ، ت: فنقول.

(٦) في ت: وأخذ الإمام.

(٧) بتصرف من البرهان (١٢٢٧/٢س: ٧).

المعتمد في القسامة الخبر الصريح، والمعتمد في اللعان يستند إلى شيئين: أحدهما ـ أنا لا نجد بدا من الخروج عن قانون الحجج، فالاستمساك بظاهر القرآن العظيم أقرب، وحمل العذاب على [الحبس][١] بعيد.

الشرح

استناد الأيمان إلى اللوث، وهذا لا يشترط في اللعان، فيتعذَّر الإلحاق. فإذا بطل أن يكون ذلك قياسا، قلنا بعده مستندان:

أحدهما ـ أنه لا يجد بُداً من الخروج عن قوانين الحجج(٢). معناه: أنه إذا توجهت اليمين، ثم رُدَّت على الخصم [فنكل](٣) [عنها](٤)، [ترتب](٥) [عليه](٦) [القيام](٧) بمقتضى ما نكل عنه، ويصير نكوله بمثابة الإقرار. **بيانه**: أنه إذا أقام رجلٌ شاهداً على حق، وتوجهت عليه اليمين، فنكل عنها وردَّها على خصمه، فإن حلف برئ، وإن نكل غرم، ولا تُرَدُّ اليمين على الأول، فيصير امتناع المرأة من اليمين نكولٌ، بعد توجه اليمين، فتتنزل منزلة المقر. هذا معنى قولنا: أنا لا نجد بُدًّا من الخروج عن قوانين الحجج.

الأمر الثاني ـ أن المسلَّط على القتل قوله تعالى: ﴿وَيَدْرَؤُا۟ عَنْهَا ٱلْعَذَابَ أَن تَشْهَدَ أَرْبَعَ شَهَـٰدَٰتٍۭ بِٱللَّهِ﴾(٨). فالدارئ إنما يكون بعد جريان السبب، فإذا لم يكن دارئ، تعيَّن عمل السبب.

التعليق

[١] في خ والمطبوع: الجنس.
(٢) نفس المرجع (٢/١٢٢٧س: ٣ ـ ٦).
(٣) في أ، ت: نكل.
(٤) في أ، ت: رتب.
(٥) ساقطة من أ.
(٦) في أ: عليها.
(٧) في أ: للعلم.
(٨) الآية (٨) من سورة النور.

وبالجملة نفي إيجاب الحد، وتغليب حقن دمها أقرب عندي إلى مأخذ الشريعة.

ومن عجيب الأمر أن قول الشافعي اختلف في القصاص، هل يجب بأيمان القسامة؟ ولم يختلف في وجوب الحد على المرأة مع تعرض الحد الواجب فيه للسقوط بما لا يسقط القصاص به.

الشرح

وما ذكره أصحاب أبي حنيفة من أن المراد بالعذاب الحبس[(١)]، بعيدٌ، فإن الحبس ليس مقتضى هذه الدعوى التي ادَّعاها الزوج، مع أنه لم يجر للحبس ذكرٌ أصلاً. هذا معنى قوله: إنَّ حمل العذاب على الحبس بعيد[(٢)]. وهذا الكلام ظاهر جداً، ولا أدري بماذا ردَّه الإمام. ومعنى القرآن: أن الكذب يخرج الزوج عن كونه صادقاً بيمينها. كما أنه لو قذف الزوجُ ولم يلاعن، لثبت في حقه حكم القذف. فالأمر في هذا دائر بين [بُعد][(٣)] أيمانهما جميعا، فلا يصدق واحد منهما على الآخر، وبين نكول أحدهما، فيصدق خصمه عليه. هذا هو المفهوم من القرآن. والله الموفق للصواب.

وأما قوله: إن من عجيب الأمر أن اختلف قوله في القتل بأيمان القسامة، ولم يختلف (١٩٣/ب) قوله في وجوب الحد على المرأة إذا نكلت عن اللعان[(٤)]. [مع][(٥)] قوله: من جهة أن أيمان القسامة جاءت في الغرم[(٦)].

التعليق

(١) راجع: أحكام القرآن للجصاص (١٤٨/٥، ١٤٩). وتفسير الطبري (٦٨/١٨). وتفسير ابن عطية (٤٤٤/١٠).

(٢) راجع البرهان (١٢٢٧/٢س: ٧).

(٣) ساقطة من: أ.

(٤) راجع البرهان (١٢٢٧/٢س: ١٠ - ١٣).

(٥) في أ، ت: معنى.

(٦) المرجع السابق.

وسبب هذا أن خبر القسامة ورد في [الغرم][1]، وآية اللعان اشتملت على ذكر العذاب، وهذا وغيره في أمثال ما ذكرناه في قواعد الشريعة. ونحن نختتمه بأمر بديع يقضي الفطن العجب منه.

فالمرتبة الأولى العلمية: تكاد أن تكون جزءا من المنصوص عليه، والمرتبة الأخيرة - نعني اللعان والقسامة - لا يستقل المعنى فيها. ولم نرسمها مرتبة في القياس من حيث لم نرها مستقلة. فهذه جملة كافية في التنبيه على المراتب. وضابطها القريب من القاعدة والبعيد منها.

ونحن نذكر الآن مراتب قياس الشبه، فنقول: مجال هذا القسم [عند][2] انحسام المعنى المخيل المناسب، فإذا لم نجد معنى للحكم الثابت، أو صادفنا ما يخيل، غير صحيح على السبر، فالوجه رد النظر إلى التشبيه.

الشرح

[كما](3) جاء في بعض طرق الحديث: «تحلفون خمسين يمينا (١٥١/أ) وتستحقون دم صاحبكم»(4). وفي حديث آخر: «تحلفون على رجل من يهود ويُسَلَّم إليكم برمته»(5). فالمفهوم من قوله: تستحقون دم صاحبكم، أي حق الدم، ونحن نقول: المراد بصاحبكم، أي قاتل وليكم، فيتفق معنى الحديثين.

قال الإمام رحمه الله: (ونحن [نختتم](6) بكلام بِدْع [يقضي الفَطِن

التعليق

[1] في خ: العزم.

[2] في خ: على.

(3) ساقطة من ت.

(4) سبق تخريجه في: (٣٤٩/٤) من هذا الجزء.

(5) الهامش السابق.

(6) في ت: نختمهما.

ثم مراتب الأشباه تنقسم إلى القريب والبعيد انقسام [مراتب][1] قياس المعنى، فالواقع (١٤٩/أ) في المرتبة الأولى هو الذي يسميه الأصوليون في معنى الأصل، ولا يريدون به المعنى المخيل.

وهذا إذا وقع معلوما، كان في المرتبة العالية، وقد سبق القول في الاختلاف فيها، هل يسمى قياسا، أو هو متلقى من الألفاظ والنص؟

والوجه عندنا في ذلك أن يقال: إن كان في اللفظ إشعار به من طريق اللسان، فلا نسميه قياسا، كقوله ﷺ: «من أعتق شركا له في عبد قوِّم عليه». فهذا وإن كان في ذكر، فالعبودية مستعملة في الأمة، وقد يقال للأمة عبدة.

الشرح

العجب منه][(٢)]) إلى قوله (ولهذا وقع في [المرتبة][(٣)] الثانية)[(٤)]. قال الشيخ: أما مجال قياس الأشباه، فهو عند انحسام المعاني المستقيمة، فيرد الأمر إلى التشبيه. ثم لما كان قياس المعنى ينقسم إلى المعلوم والمظنون، [فكذلك][(٥)] قياس الشبه. هذا قوله. وفيه نظر، وذلك أن قياس الشبه هو الذي يعتمد فيه على جامع غير مخيل، والذي مثَّل به المعلوم، هو قياس يعتمد فيه على نفي الفارق. فإن سمَّى هذا قياس شبه، فليس هو على ذوق الأشباه، التي عُيِّن فيها جامع لم تظهر مناسبته.

وإنما عُدَّ هذا من مسالك الأشباه، من جهة صحة الجمع، مع عدم

التعليق

[١] ساقطة من خ.

(٢) ساقطة من ت.

(٣) في أ، ت: الرتبة.

(٤) انظر البرهان (١٢٢٧/٢س: أخير - ص: ١٢٣١س: ١١).

(٥) في أ: فهي.

[وأما][١] إذا لم يكن لفظ الشارع مشعرا في وضع اللسان بما ألحق به، فهو قياس مفض إلى العلم، وهو قاعدة الأشباه بعدُ. ونظيره إلحاق الشافعي عَرَقَ الكلب بلعابه في التعبد [برعاية][٢] العدد والتعفير.

فإذا زال العلم، وكان الشبه يفيد غلبة الظن، ولا يفسد لدى السبر والعرض على الأصول، فهو مقبول.

وإن لم يفد غلبة الظن، فهو الطرد المردود عند المحققين، والأشباه بين طرفي قياس المعنى والطرد.

الشرح

الاطلاع على المعنى المخيل المناسب، وفيه خلاف(٣). أعني: إذا انتهى هذا إلى حد العلم، هل يُسمَّى قياساً أم لا؟ وقد بينا الوجه في الاختلاف في ذلك.

وأما اختيار الإمام، فضعيف جداً، لأنه إذا كان في اللفظ إشعار بحكم الفرع، فلا معنى لعَدِّ هذا من القياس بحال. وليس هذا محل اختلاف، وإنما الاختلاف في التشبيه بعد الاتفاق على عدم دلالة اللفظ، وهو كإلحاق صبِّ البول في الماء بالبول فيه(٤).

فأما ما مثَّل به هذا القسم من إلحاق عَرَق الكلب بلُعَابه في التعبد، ثم في

التعليق

[١] في خ: فأما.

[٢] في خ: ورعاية.

(٣) قال المقترح رحمه الله: «قد تقدم غير مرة أن هذا النوع مختلف فيه، هل هو من الأقيسة، أو مأخوذاً من دلالة اللفظ؟ والظاهر أن الإمام يرى أنه قياس، ولكن ليس بشبه، ولا معنى، ولكنه عنده من قاعدة الأشباه، بمعنى أنه ما قرب منه، كان مقدماً على ما لا يقرب، وأما تقدمه فلا شك فيه، فإنه معلوم. وجملة الأشباه مظنونة، والعلم مقدم على الظن». راجع النكت (٧٩/أ). وانظر: (٨٦/٣) من الجزء الثالث.

(٤) راجع: (٨٣/٣) من الجزء الثالث.

والذي لاح من كلام الشافعي أن أقرب الرتب من المراتب المعلومة إلحاق الزبيب بالتمر في الربا، وأبعد منه قليلا بحيث لا يخرج عن الرتبة، إلحاق [الرز بالحنطة، والذرة بالشعير، ثم يلي هذه الرتبة][1]، الوضوء بالتيمم في الافتقار إلى النية، ولهذا قال الشافعي [مستبعدا][2]: طهارتان فكيف تفترقان؟

الشرح

العدد والتقدير(٣)، فليس ذلك عندنا معلوماً ولا مظنوناً، والحكم مختص بولوغ الكلب، حتى لو وقع لعابه في الماء من غير ولوغ، فلا غسل على المكلف فيه. هذا هو الذي يقتضيه قول مالك [رحمة الله عليه](٤)، وإن لم أره نصا، ولكن النص عنه: أنه لو ولغ في اللبن والطعام، فالصحيح أن الغسل غير واجب، وإنما يجب في الولوغ في الماء على الخصوص(٥). فإذا كان [هو](٦) لا يوجب الغسل في الولوغ في بعض الأواني، فما قوله إذا وقع اللعاب من غير ولوغ؟

أما العرق، فلا خلاف فيه عندنا أنه لا يجب فيه غسل(٧). والسبب في هذا كله أن الكلب طاهر العين(٨)، وإنما ضيق الشرع في الأمر بغسل الإناء من ولوغه خمساً، لدواعي العرب عن المخالطة. وهذا يظهر في الولوغ دون العرق. والله أعلم.

التعليق

[١] ما بين [ ] ساقط من خ.

[٢] ساقطة من خ.

(٣) راجع البرهان (٢/١٢٢٩س: ٩).

(٤) في ت: رحمه الله.

(٥) راجع المدونة (١/٥). والشرح الصغير (١/٦١).

(٦) في أ: هذا.

(٧) راجع المدونة (١/٥). والشرح الصغير (١/٦٧).

(٨) راجع مسألة طهارة الكلب والخلاف فيها: المنتقى للباجي (١/٢٤٤ - ٢٥٠). والمغني (١/٧٣). والمجموع للنووي (٢/٥٦٧). ومجموع الفتاوى لشيخ الإسلام ابن تيمية (٢١/٦١٦ - ٦٢٠).

ونحن نقول في ذلك: كل شبه يعتضد بمعنى كلي، فهو بالغ في فنه، وذلك إذا كان المعنى لا يستقل مخيلا مناسبا.

وبيان ذلك فيما وقع المثل به: أن التيمم ليس فيه غرض ناجز، وقد [تبينا][١] من كلي الشريعة (١٤٩/ب) أنها [مبنية][٢] على الاستصلاح، فإذا لم يلح صلاح ناجز، يظهر من المآخذ الكلية، ربط ما لا غرض فيه ناجز بصلاح في العقبى، وهو التعرض للثواب، ولا

الشرح

وأما قوله: إذا زال العلم، وكان الشبه شرطياً (١٩٤/أ)، فهو الشبه المعروف، وهو على ثلاث رتب عنده:

المرتبة الأولى: التي تقرب من العلم، إلحاق الزبيب بالتمر في الربا، وأبعد منه قليلاً بحيث لا يخرج عن الرتبة، إلحاق الأرز بالحنطة، والشعير بالذرة، فقد يظهر بينهما فرق، وإن كان خفيا. قال الإمام [رحمه الله](٣) في إلحاق الزبيب بالتمر: فلا أراه قاطعا، لأن التمر قوتٌ عام غالبٌ، فقد يرى الشرع فيه استصلاحاً، ولم يبلغنا أن أمة من الأمم كانت تجتزئ بالزبيب(٤). فكلامه الأول يدل على أن إلحاق الأرز بالبر أقرب، وهو خلاف ما ههنا.

وأما إلحاق الوضوء بالتيمم، فهو لا يبلغ هذا المبلغ. وما يقوله الخصم، له وقعٌ في النفس، من جهة ما قررناه قبل هذا، من فهم مقصود الوضوء في تحصيل التنظيف(٥). ولهذا اختلف قول مالك في اشتراط النية في الوضوء(٦).

التعليق

[١] في خ: بينا.

[٢] في خ: مثبتة.

(٣) ساقطة من ت.

(٤) راجع البرهان (٧٨٥/٢). وانظر: (٨٦/٣) من الجزء الثالث.

(٥) راجع: (٢٥٤/٣) من الجزء الثالث.

(٦) راجع: (١٣٣/٣) من الجزء الثالث.

سبيل إليه إلا بقصد التقرب، فإذا وجدنا طهرا كذلك متفقا عليه، ثم كان المختلف فيه غير معقول المعنى ظهر فيه، وقع التشبيه في الافتقار إلى النية المحصلة غرض العقبى.

فليتخذ الناظر هذا معتبرا في الرتبة الأولى من الأشباه المظنونة، ولم يبلغ مرتبة العلم للاختلاف الواقع بين الطهرين في أحكام وشرائط.

الشرح

ولكن لما غلب في الباب التعبد، ظهر أن القصد غرض في العقبى. وإذا كان كذلك (١٥١/ب)، لزم اشتراط النية. ولهذا قال الشافعي [رحمة الله عليه][(١)]: طهارتان فكيف تفترقان[(٢)]؟ يشير إلى ما قررناه من اتحاد الغرض، وثبوت التعبد في الطريق[(٣)].

وقد قدمنا قبل هذا أن جميع ما طُلِب من الخلق فعله، إنما طُلِب لمصلحتهم، إما في الدنيا أو في الآخرة. وأمور الدنيا أغراض ناجزة تحصل، سواء قصد المكلف امتثالاً أم لا، كردِّ الغصوب والودائع[(٤)].

فأما إذا لم يظهر غرض ناجز، لاح من مقصود الشريعة ربط ما لا غرض له ناجزا بصلاحٍ في العقبى، وهو الثواب.

وقد جاء الشرع بأنه[(٥)] إنما يحصل غالباً إذا قصد التعبد به. قال عليه السلام: «الأعمال بالنيات»[(٦)]. وفي حديث آخر: «لا عمل إلا بنية»[(٧)]. فإذا ثبت

التعليق

(١) في ت: رضي الله عنه.
(٢) راجع البرهان (٢/٨٦٠).
(٣) راجع: (٤/١٠٣) من هذا الجزء.
(٤) راجع: (٤/٧٢) من هذا الجزء.
(٥) أي الثواب.
(٦) سبق تخريجه.
(٧) سبق تخريجه.

وإلحاق المطعومات التي لا تقدر بكيل ووزن طريقه الأشباه عندنا، فإن مسالك الإخالات باطلة، فلا يبقى إلا التشبيه. ثم سبيل هذا التشبيه النظر إلى المقصود من المنصوص عليه، وقد لاح أن المقصود هو الطعم، وبطل اعتبار القوت لمكان الملح، وسقط اعتبار التقدير لجريانه في الجنسين، والجنس على وتيرة واحدة، وقد لاح

الشرح

[طهر][1] [لا][2] غرض فيه، افتقر إلى النية فيه، ثم ظهر [طهر][3] آخر كذلك ظهر فيه، وقع التشبيه في الافتقار إلى النية المحضة غرض العقبى، ولم يكن معلوماً، للاختلاف الواقع بين الطهرين في أحكام وشرائط.

قال الإمام رحمه الله: (**وإلحاق المطعومات التي لا تتقدر بكيل أو وزن طريقه التشبيه عندنا**)[4]. وهذا عجيب من كلامه في أول كتاب القياس، فإنه اختار هناك الجنوح إلى التعبد، وإثبات الربا في المطعومات بالنص. وزعم هو أن شرط الاعتماد على الشبه المتعلق بالمقصود، دعاء الضرورة إلى التعليل[5]. وقد قال هو في هذا الموضع في تقرير جهة الشبه: إذا اضطررنا إليه لإجماع القائسين[6]. عدَّ ذلك من مسالك الأشباه، وقد منع [هو أيضا][7] فيما تقدم دعاء الضرورة[8]. وقد يعتذر عن الإلزام الأول باختلاف القول (١٩٤/ب) في

التعليق

(١) ساقطة من أ.

(٢) في أ: ألا.

(٣) ساقطة من أ.

(٤) راجع البرهان (١٢٣١/٢س: ١).

(٥) راجع البرهان (٨٢٢/٢س: ١ - ٤).

(٦) المرجع السابق (١٢٣١/٢س: ١٠).

(٧) في ت: أيضا هو.

(٨) راجع البرهان (٨٢٢/٢).

النظر إلى المقصود مع الاعتراف بأنه غير مستند إلى معنى معقول. وهذا ينحط عما يتعلق بغرض في العقبى، كما ذكرناه في القسم الأول من المظنونات. ولولا ما ثبت عندنا في الاضطرار إلى تعليل المنصوصات في الربا، لما لاح لنا فيها معنى ولا شبه، ولكن إذا اضطررنا إليه لإجماع القياسين، وجدنا اتباع المقصود أقرب مسلك، ولهذا وقع في المرتبة الثانية.

الشرح

الرأي، فيكون هناك رأى الجنوح إلى التعبد، ورأى [هنا][1] التمسك بالقياس والاعتبار. أما اشتراط دعاء الضرورة، فلا عذر له فيه. فإنه هناك قد بيَّن أن الضرورة لم تدع بطريق النقل، فإنه قال هناك كلاما صحيحا: أن ابن عباس أنكر تحريم الربا في المطعومات[2]، أعني ربا الفضل، فكيف يدَّعي الإجماع على التعليل مع الاختلاف في الحكم؟

وقال جماعة من القائسين بالتحريم في المحل المخصوص، متمسكين بالنص لا بالتعليل[3]. فهذا تناقض بيِّن في النقل. وهو شيء يشكك الناظر فيما ينقله، لحصول هذا الاضطراب الشديد.

قال: وإذا ظهر اعتبار المقصود، ظهر وقْعُ التشبيه[4]. والمقصود من هذه الأشباه أن تؤكل، وليس المقصود منها أن تكال وتوزن[5]. وهذا الذي قاله بيِّن، لو ظهر الاضطرار إلى الاعتبار، فإن التمسك بالوصف الأخص أولى، لاسيما إذا كان العام يظهر فيه ذوق الطرديات، كالكيل والوزن، فذلك معنى ما قدمناه

التعليق

(١) في أ: في هذا.
(٢) راجع البرهان (٢/٨٢٣س: ١١).
(٣) راجع البرهان (٢/٨٢٦).
(٤) المرجع السابق (٢/١٢٣١). بتصرف من الشارح.
(٥) نفس المرجع (٢/٨٢٤).

فإن قيل: هل ترون الشبه الخلقي في غير مجانسة ومماثلة معتبرا؟ قلنا: لا. إلا أن نشير إلى أن اعتبار الخلقي أصل في الشريعة، كما ثبت ذلك في جزاء الصيد، وقد ثبت قريب (١٥٠/أ) منه في الحيوانات

الشرح

من ظهور [النقض][(١)] المعنوي فيه.

وإذا كان التعلُّق بالمقصود أقرب، فالقوت أخص من الطعم، ولكنه زعم أن النص على الملح منع من ذلك. وهذا ليس من أبواب النقض، وإنما هو إلزام العكس، وهو غير لازم، إذا لم يسلِّم اتحاد العلة.

وإن لم يكن الملح مقتاتا، فهو مصلح للقوت، على جهة المشاركة، بحيث لا يسهل الانتفاع بهذه المقتاتات على الدوام إلا بالملح، ولو لم يوجد الملح، لاشتد لحوق الضرر بالخلق، فيصح أن يكون أدرج الملح معها لافتقارها إليه[(٢)]. فهذا هو التنبيه على سرِّ هذه المرتبة، وهي [المرتبة][(٣)] الأخيرة من أبواب الأشباه.

قال الإمام رحمه الله: (**فإن قيل: هل ترون الشبه الخلقي**) إلى قوله (**في الجواهر المعدنية [في الزكاة][(٤)] طرد عندنا**)[(٥)]. قال الشيخ ﷺ: الوصف الشبهي هو وصف لا تظهر مناسبته، ولكن يمكن أن يكون مشتملاً على مصلحة خفية، لا يحيط [الخلق][(٦)] بحقيقتها. فإذا أمكن أن يكون الوصف المعقول متضمناً لها، كالطعم مثلا، أو الشرعي، ككون الطهارة حكمية، صح أن يكون

التعليق

(١) في ت: النقص.
(٢) راجع البرهان (٨٢٤/٢).
(٣) ساقطة من ت.
(٤) ساقطة من ت.
(٥) راجع البرهان (١٢٣١/٢س: ١٢ ـ ص: ١٢٣٢س: ٤).
(٦) في أ، ت: الشرع. وهو خطأ.

المشكلة في الحل والحرمة. وما ذكره أبو حنيفة [من][1] اعتبار [الانضراب][2] والانطباع في الجواهر المعدنية في الزكاة طرد عندنا.

الشرح

الوصف الخلقي متضمنا لها، كالمثل (١٥٢/أ) في جزاء الصيد، فإن المماثلة جعلها الشرع معتبرة المتلفات(٣). [أما عدم](٤) المثليات بأمثالها، فمن أبواب المعاني، إذ ذلك يرجع إلى قيم المتلفات.

واعتبار أبي حنيفة الانطباع(٥) والانضراب(٦) في وجوب الزكاة(٧)، لا يلوح منه معنى فقهي، ولا يقدر على تقدير اشتماله على المصلحة. فإن قيِّم الزكاة من حيث الجملة تتعلق بالأموال النامية. والنمو في الأموال، يكون تارة بزيادتها في أنفسها، كالزكاة الثابتة [في](٨) الحيوانات، وما أنبتت الأرض.

والقسم الثاني: ما يكون نموه بالأرباح، [وهي النقود](٩)، فإنها المعدودة (١٩٥/أ) في العرف أثمانا، وفيها الأرباح، وبها تقوَّم المتلفات.

وأما الانطباع والانضراب، فيرجع ذلك إلى اختلاف طباع الأجسام على حكم الاعتياد، فلا ربط بينه وبين وجوب الزكاة بحال.

التعليق

[١] في المطبوع: في.

[٢] في خ: الانصراف. وفي المطبوع: الانطراق. ولعل المثبت هو الصواب. وانظر الشرح.

(٣) قال المقترح رحمه الله: «لو قيل باعتبار الشبه، للزم اعتبار الأوصاف الطردية، فإن الشبه لا يعدم في الغالب أمر ما في الخلقة تشابهاً فيه». راجع النكت (٧٩/أ).

(٤) ساقطة من ت.

(٥) الانطباع: ما يضاف إلى الدراهم من معدن لتنطبع به. راجع هذا الاصطلاح في المرجع الآتي.

(٦) الانضراب: هو ضرب الدراهم والدنانير بأحجام مختلفة. راجع هذا الاصطلاح في المرجع الآتي.

(٧) راجع: بدائع الصنائع (١٨/٢). وفتح القدير (٢١٣/٢)، (١٣٦/٧).

(٨) في أ: وفي.

(٩) ساقطة من ت.

ومن أبواب الشبه ما يتعارض فيه المعنى والشبه على التناقض، فيقع لذلك الشبه ثانيا، وهو كالتردد في أن قيمة العبد، هل تضرب على العاقلة؟ فالذي يقتضيه القياس المعنوي عدم الضرب، اعتبارا بجملة المملوكات، والذي يقتضيه الشبه اعتباره بالحر.

فإن قيل: هذا أيضا في الشبه الخلقي، وقد أنكرتموه. قلنا: ليس الأمر كذلك، فإن العبد يفرض قتله على الجهة التي يفرض فيها قتل الحر، إذ قد يظن على بعدٍ أن سبب التعاون في الحمل في الديات ما يقع من الخطأ بالقتل بين أصحاب الأسلحة، وهذا يتفق في الحر والعبد على جهة واحدة.

الشرح

قال الإمام رحمه الله: (**ومن أبواب الشبه ما يتعارض فيه المعنى والشبه**) إلى قوله (**فالحزم ألا يضطرب فيه بالخطو الوساع**)[1]. قال الشيخ: ذكر في هذه الأمثلة تعارض المعنى والشبه المعتبر، وقد قَدَّم في بعضٍ الشبه على المعنى. وليس النظر في هذه الأمثلة من فن الأصول إلا في وجه واحد، وهو أنه قد [تقدم][2] أنْ أخَّر وقدَّم في بعضها معنى على الشبه رتبة للمعاني تُعَدُّ لاستفتاح الأشباه، وبيَّن هو ذلك بأن قال: الجامع بالمعنى المناسب مُشابِه على الحقيقة، ومعه زيادة معنى يصح التمسك به دون الأصل، على القول بالاستدلال[3]. فلهذا قضى بأن جملة المعاني مقدمة على الأشباه[4]، وأتى ههنا بتفصيل، وهذا التفصيل يقضي على ذلك المطلق.

التعليق

(١) انظر البرهان (٢/١٢٣٢س: ٥ ـ ص: ١٢٣٥س: ٣).

(٢) في أ، ت: قدم.

(٣) بتصرف من البرهان (٢/٨٨٥س: ١ ـ ٤).

(٤) بتصرف من البرهان (٢/٨٨٥س: ١ ـ ٤).

ومما يلتحق بهذا الفن القول في تقدير أروش أطراف العبيد بالسبب الذي يقدر [به][1] أطراف الأحرار، فالذي يقتضيه القياس المعنوي نفي التقدير، واعتبار ما ينقص من القيمة نظرا إلى المملوكات، سيما على رأي من لا يرى تقدير قيمة العبيد، وتنزيلهم منزلة البهائم التي تضمن بأقصى قيمتها. وهذا مذهب ابن سريج. والظاهر من مذهب الشافعي أنها تقدر، ومعتمده الشبه.

الشرح

ولكن الصواب عندنا البقاء على الإطلاق الأول، وأن لا يُقَدَّم الشبه على المعنى بحال. فإن إثبات الشبه أولاً عسير، والحكم به مختلف فيه، والتحريم على أمر عيني بعيدٌ خفي، فكيف يترك الواضح [المضبوط](٢) لمثل هذا؟ هذا هو نظر الأصول. وسنتكلم على الأمثلة بما ينبغي.

المثال الأول: اختلف الفقهاء في قيمة العبد إذا قُتل خطأ، هل تحمله العاقلة؟ فمالك رحمه الله يرى أنها لا تحمل(٣)، وغيره يقول: تحمله العاقلة اعتباراً بدية الحر(٤). وإنما قلنا إن العاقلة لا تحملها، تمسكاً بالنص والمعنى. أما النص: فقوله تعالى: ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ﴾(٥). وأما المعنى: فهو أن المُتلِف أحق بالغرم من غيره، اعتباراً بسائر المتلفات.

وهذا معنى واضح، مجمعٌ على اعتباره. والشبه يقتضي الضرب على العاقلة، وهو أنه يفرض قتل العبد على الجهات التي يفرض عليها قتل الحر(٦).

التعليق

[١] ساقطة من خ.

(٢) ساقطة من أ.

(٣) راجع الموطأ (٨٦٦). والشرح الصغير (٦/٩٩).

(٤) راجع الاستذكار (٢٥/١٨٨). والمغني (١٢/٢٧). والمجموع (١٩/١٤٥). وفتح القدير (١٠/٤٠٦).

(٥) الآية (١٦٤) من سورة الأنعام.

(٦) قال المقترح رحمه الله: «القياس المعنوي ههنا أنه من المناسب أن لا تجب الغرامة=

فإن قيل: فما الوجه في المثالين؟ قلنا: الوجه في مسألة التقدير مذهب الشافعي، فإن الشارع أثبت [للحر][١] بدلا حتى لا يحبط إذا قتل خطأ، ثم قاسوا أطرافه بجملته بمعانٍ لا تنتهي أفهام المستنبطين إلى ضبطها، وكان من الممكن ألا تتقدر أروش أطراف الحر، فإنا

الشرح

ولكن هذا شبَهٌ ضعيف.

وقد صار كثير من الناس، منهم الإمام، فيما سبق، إلى أن ضرب العقل على العاقلة تعبُّدٌ محض، ولا معنى لقصد التساعد في الحمل(٢). وإذا كان الشبه ضعيفا، لم يقف للمعنى القوي، على أنه أيضا لا يصح التشبيه عندنا، فإن السبب في حمل العاقلة العقل، الحذر من الإجحاف بسبب كثرة الحمل في الحر، إذ جميع ما يتلف منه يشق الغرم فيه غالبا. [ألا ترى أن مالكا رحمه الله يقول: إن قلة الجناية لا تحملها العاقلة(٣). وإذا كان سبب الحمل كثرة الغرم، فلا خفاء في أن ذلك يختص بالحر غالبا](٤). أما العبيد فالظاهر أن قيمتهم لا تبلغ مبلغ الإجحاف، ولا نظر إلى القادر. فلهذا اخترنا ألا تحمل العاقلة [العبد](٥). وهذا هو مذهبنا ومذهب الشافعي(٦).

التعليق

= إلا على من أتلف، فعلى هذا يمتنع الضرب على العاقلة، إلحاقا له بسائر الأموال. والقياس الشبهي يقتضي الضرب، إلحاقا له بالحر. ووجه الشبه فيه أنه آدمي مكلف معصوم إلى غير ذلك. فأشبه الحر». راجع النكت (٧٩/ب).

[١] في خ: الحرية.

(٢) راجع البرهان (٢/٩٩١).

(٣) راجع الموطأ (٨٦٥). والمدونة (٦/٣٢٥). والاستذكار (٢٥/١٨٢). والشرح الصغير (٦/٩٩).

(٤) ما بين [ ] ساقط من أ.

(٥) في أ، ت: العقل.

(٦) راجع: الاستذكار (٢٥/١٨٨). والمغني (١٢/٢٧).

ألفينا في جراح الأحرار حكومات غير مقدرة، فلئن اقتضى شرف (١٥٠/ب) الحر تقدير ديته، فهذا لا يطرد في أطرافه. فلما تأصل في الطرف تقدير، وطرف العبد [في][١] العبد، كطرف الحر [في][٢] الحر، فلا التفات إلى خروج قيمة العبد عن التقدير.

الشرح

وأما المثال الآخر: (١٩٥/ب) وهو تقدير أروش العبيد بالسبب الذي تتقدر به أطراف الأحرار. والذي يقتضيه المعنى ألا تقدير، والذي يقتضيه الشبه التقدير، اعتباراً بالحر. وإنما قلنا إن القياس المعنوي يقتضي نفي التقدير، فلأن العبد مالٌ يضمن بأقصى قيمته، ولذلك لو أنه تلف وقيمته تزيد على الألف، لوجب القضاء بأقصى القيم(٣). فهو كالبهائم وسائر الأموال.

وإذا كان كذلك، وجب أن يضمن ما نقص منه، وهو قياس جلي. وذهب الشافعي إلى التقدير(٤)، اعتباراً بالحر في تقدير الأروش. وقد ساعد هو على أنه لا تتقدَّر قيمة العبد، وإن (١٥٢/ب) تقدَّرت دية الحر. وهذا الفرق أيضا يضعف [التشبيه، ولكنه قال: الشرع قدَّر للحر إذا قتل بدلا، وتشبيه أطرافه إلى جملته بشُبَهٍ، لا تهتدي إليها العقول(٥). وأضرب عن](٦) تقدير قيمة العبيد، رجوعاً إلى العرف. ونحن نعلم أن غنى يد العبد من جملته، كغنى يد الحر من جملته(٧)، فليكن هذا منسوباً إلى القيمة، كما كان الطرف في الحر منسوبا إلى

التعليق

[١] في خ: من.

[٢] في خ: من.

(٣) راجع الموطأ (٨٦٦). والمدونة (٣٦٨/٦). والاستذكار (١٩٠/٢٥). والمغني (١٨٣/١٢).

(٤) راجع: المغني (١٨٣/١٢). والمجموع (١٣٥/١٩).

(٥) راجع البرهان (١٢٣٣/٢س: ٩).

(٦) ما بين [ ] ساقط من أ.

(٧) انظر البرهان (١٢٣٨/٢س: ٣، ٤).

فإن قيل: [فقدروا][١] أطراف البهائم. قلنا: لم يتحقق فيها أنها [تقع][٢] موقع أطراف الأحرار [في][٣] الأحرار، فهذا الشبه أولى من المعنى الكلي، من جهة أنه أجلى وأليق بالغرض وأميز للمقصود. هذا والمضمون من الحر والعبد الدمية.

الشرح

الدية. ونحن نقول: إنما قدَّر الشرع أطراف الأحرار، احتراماً وتعظيماً، كما فعل في النفوس. ولا يلزم مثل ذلك في أطراف العبيد، لتسليط القيمة على الأصل، فالأطراف بذلك أولى.

فإن قيل: فقد أثبت الشرع في الأحرار حكومات، ولم يقدِّرها، وردَّها إلى التقويم، فما باله لم يفعل ذلك في الأطراف؟ قلنا: للأطراف من الاحترام ما ليس للجراح، مع أن الجراح لا ينضبط أمرها، ولا يقدَّر شَيْنُها ونقصها، إذ بعضها سهل يسير، وبعضها صعب يشين، فكان الردُّ إلى التقويم أولى. هذا مذهب مالك رحمه الله، ولكنه ورد عليه في الباب اعتراض شديد، وهو أنه قدَّر من جراح العبد أربعة جراح: المأمومة(٤) والجائفة(٥) والمُنَقِلة(٦) والموضحة(٧)، فجعل فيها نسبتها من القيمة، نسبتها في الأحرار من الدية(٨). وهذا في معنى النقض عليه [إلا](٩) أن يجد عنده عذرا. وسيأتي ذلك، إن شاء الله تعالى.

التعليق

[١] في خ: فقدر.
[٢] في خ: تقع منها.
[٣] في خ: من.
(٤) هي الشجة التي تبلغ أُمَّ الرأس، وهي الجلدة التي تجمع الدماغ. وتسمى الآمة.
(٥) هي الطعنة التي تنفذ إلى الجوف، كالبطن والدماغ.
(٦) هي الشجة التي تخرج منها صغار العظام، وتنقل من أماكنها.
(٧) هي الشجة التي تبدي وضح العظم. وراجع هذه المفردات في: حلية الفقهاء لابن فارس: ١٩٦.
(٨) راجع: بداية المجتهد (٤/٣٢٠).
(٩) في أ، ت: إلى.

[أما][١] القول في تحمل العاقلة والقيمة، فالأظهر عندنا التمسك بالمعنى، [لبعد][٢] تحمل العاقلة العقول عن مدارك العقول. وقد يظن أن العبيد لا يخالفون الأحرار في تعاطيهم الأسلحة، وإن ذكر [فيهم][٣]، فقد يتعدى إلى الدواب في تجاول الفرسان، فكان تقدير أروش أطراف الأحرار معللا بمعانٍ اعتقدناها، ولم ندرك حقيقتها. وضرب العقل يشبه تحكم المالك على المملوكين، [فالأحزم][٤] [أن][٥] لا يضطرب فيها [بالخطى][٦] الوساع.

الشرح

والسبب في التقدير في هذه الجراح بالإضافة إلى العبيد، [أن](٧) الشرع قدَّر أروش أطراف الأحرار، إثباتاً للتعظيم، ولم يقدِّر الجراح، لما ذكرناه، وقدَّر في الأحرار هذه الجراح الأربعة، لأنها مخطرات، وإذا برئن لم يكن فيهن نقص بحال، ولم ير الشرع إهمال أمرها، لعِظَم خطرها، وشدَّة غررها فقدَّرها. فهذا [هو](٨) السبب في الرد إلى الدية.

وهنَّ أيضاً مخطرات مستقلات في حق العبيد، فوجب التقدير رداً إلى القيم. هذا هو السبب في تقدير هذه الجراحات (١٩٦/أ)، شدة غررها، وكونها إذا برئت لا يظهر فيها نقص بحال. وهذا الوصف يفارق الأطراف. وإذا كان الحكم معللاً بوصفين، لم يتوجه النقض على أحدهما.

التعليق

[١] في خ: فأما.
[٢] في خ: بعد.
[٣] في خ: منهم.
[٤] في خ: والحرم.
[٥] ساقطة من خ.
[٦] في خ: بالخطر.
(٧) في أ، ت: وذلك أن.
(٨) ساقطة من أ، ت. والسياق يقتضيها.

ومما يعده الفطن قريبا مما نحن فيه إلحاق القليل من الدية بالكثير في الضرب على العاقلة، ونحن نرى ذلك المسلك الأعلى من الشبه من جهة أن أصل الضرب ثابت، وهو جار في القليل عند كثرة الشركاء جريانه في الكثير، وليس هو [مبنيا][1] على الإجحاف بالمحمول عنه، فإن الدية محمولة على الموسرين. فكأن الضرب ثبت

الشرح

وأما إلزام تقدير أطراف البهائم، فنحن قد اخترنا ألا نقدِّر أطراف العبيد، فكيف بأطراف البهائم؟ وقد أجاب المقدِّرون بجواب سديد(٢)، فقالوا: لسنا نتحقق أنها تقع منها مواقع أطراف الأحرار من الأحرار، بخلاف أطراف العبيد، فإنا نقطع باستواء [النسبة](٣).

لكن الشأن كله في تخيل السبب الذي قُدِّرت به أطراف الأحرار. فنحن نرى أنها قُدِّرت [بالسبب الذي تقدَّرت به](٤) النفوس، وغيرنا يرى أنها قُدِّرت، لأن النسبة إلى الجملة نسبة النصف. وهذا يكاد يكون معلوم البطلان، إذ يتفق قطع إحدى اليدين وإحدى الرجلين، وإحدى العينين، وإحدى الأذنين، وإحدى الخصيتين، وكل واحد من زوج في الإنسان، فيغرم الجاني ديات، وهو لو أتلف الجملة، لم يكن عليه إلا دية واحدة، اقتضى ذلك أن التقدير لم يكن لهذا، وإنما هو تعبُّد من الله تعالى، إثباتاً لكمال الحرية.

قال الإمام رحمه الله: (**ومما يعُدُّه الفطن قريباً مما نحن فيه**) إلى قوله (**وهو السر وكشف الغطاء**)(٥). قال الشيخ: هذا مثال واضح في تقابل المعاني

التعليق

[١] في المطبوع: مبينا.
(٢) راجع البرهان (٢/١٢٣٤س: ٤).
(٣) في ت: الشبه.
(٤) ما بين [ ] ساقط من ت.
(٥) انظر البرهان (٢/١٢٣٥س: ٤ ـ أخير).

في الشرع مسترسلا [على الأقدار][1] من غير اعتبار مقدار. وهذا من جملة الأمثلة التي ذكرناها تكاد أن تلتحق بالمرتبة المعلومة أو تدانيها.

فهذه قواعد الأشباه المعتبرة، ونحن نجدد فيها ترتيبا بعد ما وضحت الأصول، ونبني الغرض على سؤال وجواب، (١٥١/أ) وهو السر وكشف الغطاء.

الشرح

والأشباه، فالمعنى يقتضي عدم ضرب القليل والكثير، أما الكثير، فقد ضُرب بالإجماع، وأما القليل، ففيه نزاع.

وتحرير الدليل أن نقول: بذل الجناية على الحر على وجه الخطأ، فوجب أن تحمله العاقلة، اعتباراً بالكثير. وهذا وجه من الشبه لائح. ويقول مالك رحمه الله: مُتْلَف فوجب أن يختص بالغرم، قياساً على سائر الأموال. وهذا معنى مخيل، ولكنه منقوض بتحمُّل العاقلة العقل على الجملة، فإن ضُم إلى التعليل عدم الإجحاف، وعكس قيداً في محل الحمل، بطل بحصة آحاد (١٥٣/أ) الشركاء، مع [تناهيها][2] في القلة. وهذا مثال من أشق الأمثلة وأصعبها في الجواب. ولأجل وجدان هذا المثال، زعم الإمام أن هذا يكاد أن يكون معلوماً[3].

ولكن طريق الانفصال عن السؤال، أن العقل مضروب على العاقلة، مساعدة وتخفيفاً عن الجاني، فلا يناسب ذلك أن يثبت على وجه يديم الخصومة، ويوجب التردد إلى الحكَّام في كل الأحوال. فهذا يناظر إيجاب الزكاة على الأغنياء، مواساة للفقراء. فما خف من الجراح، لا يشق حملها، ويكثر وقوعها، فلم تدع الحاجة إلى وجوب حملٍ فيها، مع ما يفضي إليه الأمر

التعليق

[١] في خ: في الإنذار.

(٢) في أ: تناهيه.

(٣) راجع البرهان (٢/١٢٣٥س: ١٠).

فإن قيل: [إن][١] تعلق الناظر بوجه من الشبه، فما وجه تقريره إذا نوقش [فيه][٢]؟ فإن قال المشبه: ما ذكرته يغلب على الظن، فقال له المعترض: ليس كذلك، فما سبيل درئه؟ وكيف الجواب عن سؤاله؟ ولا شك أن غلبة الظن لا تحصل إلا مستندة إلى شبه يقتضيها، ولا بد من [ذكره][٣]، [وبه][٤] يتميز الشبه عن الطرد، وكل شبه يقتضي الظن، فلا بد أن تنتظم عبارة عنه، ثم إن تأتى وانتظم ذلك سالما عن القوادح، فهو معنى إذاً، فترجع الأشباه إلى معاني خفية، ويبطل تقسيم الأقيسة إلى المعنوي والشبهي.

الشرح

من شدة دوام الخصومة على العاقلة، فاستغنى في (١٩٦/ب) الجراح القليلة عن الحمل لما ذكرناه.

وأما حمل حصة أحد الشركاء، فالجناية قد وقعت بصفة الكثرة، والأمور التي لا تقع إلا نادرة، فصادفت محل الحمل وكثرة العواقل، كاتساع عاقلة القاتل في الواحد، فلم يكن ذلك موجباً ترك الحمل، نظراً إلى كثرة الجناية. فهذا هو الفرق بين حصة آحاد الشركاء، وبين كون الجرح يسيراً. وهذه أسرار غامضة في الشريعة ومآخذ خفية. والله يوفق من يشاء من عباده.

قال الإمام رحمه الله: **(فإن قيل: [إذا](٥) تعلق الناظر بوجهٍ من الشبه)** إلى قوله **([فهذه معاقد الأشباه، ثم](٦) لا حاجة إلى تكلُّف الميز بينها وبين**

التعليق

[١] في خ: إذا.
[٢] ساقطة من خ.
[٣] في خ: ذكرتموه.
[٤] ساقطة من خ.
(٥) في أ: فإذا.
(٦) ما بين [ ] ساقط من أ.

قلنا: هذا السؤال بحث عن لباب الفصل وحقيقته. فلا يتصور استقلال [شبه][١] دون ما ذكره السائل، ولكن سبيل القول فيه أن الشبه يستند إلى مأخذين: هما الأصل، وبعدهما أمر ثالث ينبه [عليه][٢].

أحدهما ـ الأمثلة وجريانها على مقتضى الشبه. وهذا كإلحاقنا اليسير بالكثير في الضرب على العاقلة، والمستند فيه ضرب حصة آحاد الشركاء مع تناهيها في القلة، وينضم إليه بطلان اعتبار المواساة المشروعة بسبب خيفة [الإجحاف][٣]، فيخرج [مما][٤] ذكرناه. وأمثاله أن ضرب العقل لا ينتهي إلى موقف في قلة [ولا كثرة][٥]، وليس هذا معنى مخيلا [مناسبا][٦]، وإنما هو متلقى من أصل الوضع بالمسلك الذي ذكرناه، فهذا إذا ظهر قليلا، التحق [بالقسم][٧] الذي يسمى قياسا في معنى الأصل، كما سنذكره في آخر هذا الفصل. فهذا وجه.

الشرح

الطرد)(٨). قال الشيخ ﷺ: أما مصيره إلى أن بعض الأشباه تخيل فيها معانٍ جُمَلية دون بعضها، فهذا لا يُسلِّمه القاضي وأصحابه، بل يقولون: كل شبهة لابد أن تشتمل على مصلحة خفية لا يطلع عليها. ولهذا قال في حد الشبه: إنه

التعليق

[١] ساقطة من خ.
[٢] ساقطة من خ.
[٣] في المطبوع: الإحجاف.
[٤] في خ: ما.
[٥] ساقطة من خ.
[٦] ساقطة من خ.
[٧] في خ: بالسر.
(٨) انظر البرهان (٢/١٢٣٦س: ١ ـ ص: ١٢٣٩س: ١٠).

والوجه الثاني ـ وهو الذي يدور عليه معظم الأشباه، إن ثبت معنى على الجملة في قصد الشارع، ولا يدخل في الإمكان ضبط بعبارة، وهذا كعلمنا أن الشارع قدر أرش [يد الحر][١] بنصف (١٥١/ب) الدية، لنسبة لها مخصوصة إلى الجملة لا يضبطها، والأصبع دونها في [الغناء][٢].

وهذا لا شك فيه، ولكنا [إذا][٣] أردنا أن نطلع عليه وعلى الوجه الذي [لأجله][٤] يقتضي التشطير، لم يكن ذلك ممكنا، وهذا يناظر علمنا بأن الشارع فرق بين التافه والنفيس من المسروق، ثم قدر النفيس بدينار أو ربع دينار، فالأصل معلوم، ولا اطلاع على المعنى الذي يقتضي هذا المقدار ويناسبه.

الشرح

الذي يوهم الاجتماع في مخيل(٥). وأما الشبه الراجع إلى المقصود عنده، فإنه لا يشتمل على معانٍ خفية، ولكن يرجع الحكم إلى حصر أوصاف المحل. وشرط الاعتماد عليه عنده، دعاء الضرورة إليه(٦).

وأما قوله: ثم ينتصب عليه شاهدان:

أحدهما ـ من قبيل اختلاف الحكم بتعدد المقصود واتحاده(٧). وقد كنا بينا ذلك فيما سبق، وذلك أنه إذا اتحد المقصود عند اتحاد الجنس، حَرُم

التعليق

[١] ساقطة من خ.

[٢] في خ: المعنى.

[٣] في خ: لو.

[٤] ساقطة من خ.

(٥) المرجع السابق (٨٦٥/٢). وراجع: (٢٥٠/٣) من الجزء الثالث.

(٦) راجع البرهان (١٢٣٨/٢س: ٩، ١٠).

(٧) المرجع السابق (١٢٣٩/٢س: ٥).

فإذا تمهد ذلك كان اعتبار يد العبد بيد الحر شبها، فإنا نعلم أن [غناء يد][١] العبد من جملته، [كغناء يد][٢] الحر من جملته، فهذا إذاً يستند إلى معنى معتقد على الجملة من قصد الشارع، ولكن لا سبيل إلى التنصيص عليه. ومهما اتجه هذا النوع، كان بالغا جدا، مقدما على المعاني الكلية المناسبة.

فأما الأمر الثالث الموعود: فالتشبيه بالمقصود، وهذا لا استقلال له إلا أن يضطر إلى التمسك بتقدير عَلَمِ الحكم المنصوص عليه. ومثال ذلك: الأشياء الستة المنصوص عليها في الربا، فلو هجم الناظر عليها، ولم يتقدم عنده وجوب طلب علم، لم يعثر على فقه قط، ولا شبه، فإن الفقه مناسب جارٍ مطرد سليم على السبر، والشبه متلقى من أمثلة أو مخيل معنى جملي، والرأي لا يقضي بواحد منهما في نصب الطعم عَلَما، ولكن إذا ثبت طلب العلم، [وانحسم][٣] المعنى المسبور والجملي، فلا وجه إلا أن يقال: إذا لم يثبت الحكم لأعيان هذه الأشياء ثبت لمعانيها، ومعانيها هي المقصودة منها.

الشرح

التفاضل. وإن اختلف المقصود باختلاف الجنس، جاز. أرشد ذلك إلى أن سبب الاختلاف، هو المناط، وهو الطعم(٤). ومالك يقول ذلك أيضا بالإضافة إلى القوت(٥).

التعليق

[١] في خ: غنائد.

[٢] في خ: كغنائد.

[٣] في خ: وانحتم.

(٤) راجع: (١٧٩/٣) من الجزء الثالث.

(٥) راجع الموطأ (٦٣١). والاستذكار (١٨١/١٩). وبداية المجتهد (٢٥١/٣).

ثم ينتصب على ذلك شاهدان: أحدهما - من قبيل (١٥٢/أ) التخصيص، وهو اختلاف الحكم باتحاد الجنس واختلافه. والثاني - عموم قوله ﷺ: «لا تبيعوا الطعام بالطعام [إلا مثلا بمثل][١]».

فهذه معاقد [الأشباه][٢]، ثم لا حاجة إلى تكلف الميز [بينها][٣] وبين الطرد.

فإن قيل: المعلوم الذي يسمى قياسا في معنى الأصل، ما مستند العلم فيه؟ قلنا: اكتفى بعض الضعفة بادعاء العلم، وانتهى إلى دعوى البديهة، وزعم أن جاحده في حكم جاحد الضرورات. ونحن نوضح الحق في ذلك، ونقول: كون العتق في العبد بمثابة كونه في الأمة،

الشرح

الثاني - قوله: «لا تبيعوا الطعام [بالطعام]»(٤). يشير بذلك إلى الإيماء المتلقى من لفظ الطعم. وهذا لا يصح على قوله: إن المشتق إذا لم يحل، حلَّ محل اللقب(٥).

قال الإمام: (فإن قيل: المعلوم الذي سمي [قياساً](٦) في معنى الأصل) إلى قوله (فليفهم الفاهم هذه المنازل. والترتيب بعد ذلك كلِّه)(٧). قال الشيخ: اعلم أنه إنما يعلم التفات الشرع إلى أوصاف لم تظهر مناسبتها، من النظر في عادة ما يشرع في موارده ومصادره.

التعليق

[١] ساقطة من خ.

[٢] في خ: الأشياء.

[٣] في خ: بينهما.

(٤) ساقطة من ت. والحديث سبق تخريجه.

(٥) راجع البرهان (٨١٠/٢س: ٣ - ٦، ص: ٨٢٣س: ٧، ٨).

(٦) ساقطة من أ.

(٧) انظر البرهان (١٢٣٩/٢س: ١١ - ص: ١٢٤١س: ٥).

والرق فيهما أيضا على وتيرة واحدة. وهذا معلوم قطعا، ولا يمتنع أن ينص الفصيح على واحد من [الأمثال][١]، ويرغب عن التعلق بالألفاظ العامة، ويجعل ما ذكره مثالا لحكم يؤسسه، كالواحد منا إذا أراد أن يبين حكم البيع، فقد يقول: من باع [ثوبا][٢]، فقد زال ملكه عنه، فيؤثر ضرب مثل لخفته عليه في [مجاري الكلام][٣]. وهذا [إن ساغ][٤]، لا استكراه فيه، ولا يمتنع في تحكمات الشرع [تخصيص][٥] سريان العتق بالعبد.

[لكن][٦] لو كان كذلك، لتعين في حكم البيان التنصيص [على التخصيص][٧]، [فإذا][٨] لم يجر ذلك، انتظم من مجموعه القطع بثبوت ما يسمى القياس في معنى الأصل.

الشرح

أما المناسب، فأمرٌ ذوقي وقضاء مصلحي يُطَّلع عليه، [وإن](٩) قُدِّر عدم ورود الشرائع(١٠). وإنما تطلب الشرائع لبيان الاعتبار دون ذوق المصلحة. وإذا كان كذلك، فالأوصاف التي لا تظهر مناسبتها [هي](١١) أوصاف عُلم إعراض

التعليق

[١] في خ: الامتثال.
[٢] ساقطة من خ.
[٣] في خ: جاري كلامه.
[٤] في خ: مساغ.
[٥] في خ: نخصص.
[٦] في خ: ولكن.
[٧] ساقطة من خ.
[٨] في خ: وإذا.
(٩) في أ: فإن.
(١٠) راجع: (١١٩/٣، ١٢٦) من الجزء الثالث.
(١١) في أ، ت: إلى.

ولو نص الشارع على موصوف، وذكر فيه حكما [تقتضيه][١] تلك الصفة اقتضاء اختصاص، فهذا النوع من التخصيص يتضمن نفي ما عدا المنصوص، وهو المفهوم، وقاعدته كقوله ﷺ: «في سائمة الغنم زكاة». فأما لو قدر مقدر من الشارع أن يقول: في [عفر][٢] الغنم زكاة، فهذا ليس في مرتبة المفهوم، ولا يصلح [أيضا][٣] للإجراء مثالا، بخلاف العبد الذي يجري مثالا في (١٥٢/ب) المملوكين، فإذاً لا يقول الشارع مثل هذا، فإنه من التخصيص [العري][٤] عن الفائدة.

الشرح

الشريعة عنها، كما عُلم الإعراض عن الفرق بين صبِّ البول في الماء والبول فيه(٥). وهذا يمثل [في المناسب.

وأما إدراك الإعراض في غير المناسب، فكما يعلم الإعراض عن الذكورة (١٩٧/أ) والأنوثة في باب سراية العتق، وكذلك في باب](٦) تشطير الحد، عُلِم ذلك باستقراء [الشريعة](٧). [كما عُلم الإعراض عن الألوان والطول والقصر في جميع الأحكام. فاستقراء الشرع](٨) هو الذي يعرف مقصوده بما أضرب عنه والتفت إليه(٩). وكذلك القول في كونه أعرابياً فيما يتعلق بكفارة

التعليق

[١] في خ: يقتضيه.
[٢] في خ: عفو.
[٣] ساقطة من خ.
[٤] في خ: العادي.
(٥) راجع البرهان (٧٨٤/٢س: ١ ـ ٣).
(٦) ما بين [ ] ساقط من أ.
(٧) في ت: الشرع.
(٨) ما بين [ ] ساقط من ت.
(٩) راجع: (٨٨/٣) هامش: ٨ من الجزء الثالث.

فليفهم الناظر هذه المنازل، والترتيب بعد ذلك كله.

فالمرتبة الأولى ـ للمعلوم. وقد بينا مأخذه.

والمرتبة الثانية ـ لما يتلقى من الأمثلة، كإلحاق القليل من العقل في الضرب على العاقلة بالكثير، فإن ذلك قريب جدا من الرتبة المعلومة.

والرتبة الثالثة ـ ما يستند إلى معنى كلي لا تحيط الأفهام

الشرح

الوقاع[1]. وأمثلة ذلك كثيرة.

فإن قيل: فقد جاءت الشريعة (١٥٣/ب) بالفرق بين الأمثال. وغاية هذا الكلام يرجع إلى تحقيق التماثل. وأما القطع بأن حكم المتماثلات واحد، فلا سبيل إلى القطع به[2]. أجاب الإمام عن هذا بجواب سديد، فقال: لما قرر الشرع هذه القاعدة على الوجه المذكور، لزم في حكم البيان إذا أراد [الاقتطاع][3] أن ينص عليه[4]، وإلا وقع التمثيل، كما قال لأبي بردة: «تجزئك ولا تجزئ عن أحد بعدك»[5]. فهذا يُعرِّف قصد الشرع إلى التعميم في الأحكام[6].

قال الإمام رحمه الله: (**[والترتيب بعد ذلك كله]**) إلى قوله (**وهو**

التعليق

(١) راجع: (٣/٢٢) من الجزء الثالث.

(٢) وقال المقترح رحمه الله: «لاشك أنه لابد من ذكر الجهة التي تغلب على الظن، ولكن لا يلزم أن تكون راجعة إلى المعنى، بل قد يكون بأمور جملية لا تفصيلية، فهو دأب الشبه». راجع النكت (٧٩/ب).

(٣) في ت: الاقطاع. والمثبت معناه: الاقتصار أو التخصيص.

(٤) وقال المقترح رحمه الله: «الصواب في المسألة أن هذا القياس فيه جهتان: إحداهما معلومة ضرورية، والأخرى لا تعلم إلا نظراً. أما جهة التساوي بين العبد والأمة مثلاً، هذا معلوم ضروري، وثبوت الحكم في الفرع إلحاقاً له بالأصل، لا يعلم إلا بالدليل. وهذا واضح». راجع النكت (٨٠/أ).

(٥) سبق تخريجه.

(٦) راجع البرهان (٢/٩٠٢س: ١ ـ ٧)، (٢/١٢٤٠).

والعبارات بتفصيله، كما ذكرناه في تقدير أروش الأطراف، وافتقار طهارة الحدث إلى النية.

وأنا أرى الطهارة تنحط في الرتبة عن تقدير الأروش، فإن تقدير الأروش يستند إلى أغراض ناجزة نعتقد أصولها، ونقتصر عن [درك][١] تفصيلها، وأمر الثواب خفي في الطهارة، لا يتأتى فيه من الاطلاع ما يتأتى في مستند تقدير الأروش، فلا بأس إذاً لو قدر افتقار الطهارة إلى النية كرتبة متأخرة عن تقدير أروش أطراف العبيد.

وأما نصب المقاصد، فمسترسل كما سبق تقديره في الربويات، فهذا لا يستقل بنفسه دون الإرهاق إلى نصب العلم، وهو دون المرتبة الثالثة.

ونحن نختتم هذا الأصل بمسألة يتعارض فيها شبهان، فنقول: اختلف العلماء في أن العبد هل يملك؟ ومأخذ الكلام من طريق التشبيه

الشرح

[دون](٢) [الرتبة](٣) الثالثة)(٤). قال الشيخ](٥): هذا الكلام واضح على مقصوده، والكلام على تحقيق المراتب قد تقدم، فلا معنى لإعادته.

قال الإمام رحمه الله: (ونحن [نختتم](٦) هذا [الفصل](٧) بمسألة

التعليق

[١] في خ: ذلك.
(٢) في ت: ذوق.
(٣) في البرهان: المرتبة.
(٤) راجع البرهان (٢/١٢٤١س: ٥ - ص: ١٢٤٢س: ٧).
(٥) ما بين [ ] ساقط من أ.
(٦) في أ، ت: نختم.
(٧) في البرهان: الأصل.

ما نصفه. أما من يقول يملك، فشبهه بالحر، من جهة أن الحر فطن مؤثر مختار، طلوب لما يصلحه، (١٥٣/أ) دافع لما يضره، لبيب فطن، [أريب][١]. والعبد في هذا كالحر. فهذا شبه فطري غير عائد إلى [الصورة][٢]، وإنما راجع إلى المعاني التي بها يتهيأ الإنسان لمطالبه [ومآربه][٣].

ومن منع كونه مالكا، شبهه بالبهائم من حيث إنه مسلوب القصد والاختيار، مستوعب المنافع باختيار مالكه، حتى كأنه لا اختيار له، والتعلق بهذه [الأشباه][٤] أقرب، فإن القائل الأول تمسك بالأمور

الشرح

يتعارض فيها [شبهان](٥)) إلى قوله (وهو حق [المستمتع](٦) في النكاح)(٧).

قال الشيخ ﷺ: الذي تقدم للإمام قبل هذا، خلاف هذا، وذلك أن القاضي أتى بهذا المثال بعينه في تعارض الأشباه(٨). فأنكر الإمام هذا، وقال: هذا من قبيل المعاني، فإن كل واحد من المتكلمين في المسألة منخرط في سلك المعنى المناسب. [قال](٩): والإخالات على رتب ودرجات(١٠). قال: فإنها معانٍ

التعليق

[١] في خ: أديب.

[٢] في خ: الضرورة.

[٣] في خ: في مأربه.

[٤] في خ والمطبوع: الأشياء.

(٥) في ت: شبهتان.

(٦) في ت: التمتع.

(٧) راجع البرهان (١٢٤٢/٢س: ٨ ـ ص: ١٢٤٣س: ١٠).

(٨) المرجع السابق (٨٦٤/٢س: ٢ ـ أخير).

(٩) ساقطة من ت.

(١٠) راجع البرهان (٨٦٤/٢س: ٢ ـ أخير).

الخلقية، ومن منع الملك تمسك بمأخذ الأحكام، فكان ما قاله أقرب، فإن الرق حكم غير راجع إلى صفات حقيقية خلقية، وحاصله سقوط استبداد شخص [وتهيؤه][1] [لتصرف][2] غيره، وهذا يناقض صفات المالكين، فإن حكم الملك الاستقلال. ثم أقام الشارع المالك طالبا للمملوك فيما يسد حاجته، ويكفي مؤنته، والحاجة [التي][3] لا يتصور فيها الكفاية، أثبتها الشارع للمملوك بإذن مالكه، وهو حق المستمتع في النكاح.

الشرح

يبدو أنها تكاد تتعارض، وإنما تعب [المجتهدون](٤) فيها في الترجيح(٥). ثم رجع في هذا المكان إلى أنها من الأشباه(٦). وهذا هو الصحيح(٧)، ولا تظهر مناسبته على ذوق المناسبات، [بمقتضى](٨) كون العبد مالكاً، ولا [يقتضي](٩) ذلك. ولكنا نقول: مَلَّك الشرعُ الحرَّ، إما تشريفاً، وإما لسرٍّ اطلع عليه. ولم يُمَلِّك البهيمة. والعبد آدمي كالحر، ومالٌ كالفرس. وكل شبه يقتضي حكماً خلاف حكم الآخر، فأي الشبهين كان أغلب، فهو المقدم.

وقد قدَّم أبو المعالي ههنا كونه مملوكاً، إذ هو يرجع إلى الحكم(١٠).

التعليق

[١] في خ: وتهيئه.
[٢] في خ: بتصرف.
[٣] ساقطة من خ.
(٤) في أ: المجتهدين.
(٥) راجع البرهان (٢/٨٨٤، ٨٨٧).
(٦) المرجع السابق (٢/١٢٤٤س: ٤).
(٧) قارن بما قاله في: (٣/٢٦٥) من الجزء الثالث.
(٨) في أ: يقتضي.
(٩) في ت: يقتض.
(١٠) راجع البرهان (٢/١٢٤٣س: ٣).

فإن قيل: السيد إذا ملك عبده، فالحق لا يعدوهما، فإن كان استغراق السيد إياه يمنعه من صفات المالكين، فإذا ملكه المولى، وجب أن يملك. قلنا: هذا يلزم الخصم في تصوير إلزام الملك [له][١]، ثم التمليك لم يخرجه عن كونه مملوكا متحكما عليه، فلم يجامعه التمليك، كما لم يجامعه إلزام الملك، فإذا زال الرق عنه، ملك حينئذ، وإذا ثبت له حق الاستقلال، بأن كاتبه، فيتصور له ملك على ضعف، على حسب ما يليق به. فهذا المعتبر في النظر إلى [أقرب][٢] الأشباه [وأدنى المآخذ][٣] فيها.

الشرح

وهذا ترجيح ضعيف. وقد قدَّم غيره كونه آدميا، بناءً على هذا الوجه [الشاذ](٤). إذ لا يتصور زوال الإنسانية، ويتصور زوال الرق، والأقرب الملك، نظراً إلى تصور الحاجة، وثبوت الإيالة والسياسة، وصحة القيام على [المملوكات](٥). وهذا هو الذي يظن أنه سبب ملك الحر، وقد دل عليه ظاهر النص، حيث قال عليه السلام: «من باع عبدا وله مال»(٦). (١٩٧/ب)

قال الإمام رحمه الله: (**فإن قيل: والسيد إذا ملك عبده، فالحق لا يعدوهما**) إلى قوله (**[ولا خلَّى](٧) الشرع وحكمه**)(٨). قال الشيخ: هذا

التعليق

[١] ساقطة من خ.

[٢] ساقطة من خ.

[٣] ساقطة من خ.

(٤) ساقطة من أ.

(٥) في أ: المملوك. وراجع البرهان (٢/٨٦٤س: ٤ - ٨).

(٦) سبق تخريجه في: (٢/٤٥٧) من الجزء الثاني.

(٧) في أ: وعلى. وفي البرهان: وجلى.

(٨) راجع البرهان (٢/١٢٤٣س: ١١ - ص: ١٢٤٤س: ٧).

وما تعلق به الأولون موجبه أن لا فرق، لأن خلقه وصفاته كصفات الحر، فإذا تصور (١٥٣/ب) كونه مملوكا، سقط هذا الاعتبار، وجلى الشرع حكمه.

الشرح

الاعتراض إنما يتوجه على الشافعي، الذي يقول إنه لا يملك. أما نحن إذا قلنا إن العبد يملك، فلا يتوجه علينا هذا الكلام. ووجه الإلزام أنه إذا امتنع كونه مالكاً لحق السيد، وجب أن يملك، لزوال حقه بإذنه. [فأجاب][(١)] الإمام عن هذا بأن قال: هذا إنما يلزم من رآه أهلاً للملك، وإنما امتنع عليه لحق السيد.

أما من ذهب إلى أنه لا يتهيأ للملك بحال، للرق الثابت فيه، فإِذْنُ السيد [لم][(٢)] يخرجه عن كونه رقيقاً متصرفاً فيه. فلم يجامعه التمليك، كما لم يجامعه [إلزام][(٣)] الملك. يريد بذلك أنه لا يتصور أن يملك ملكاً لازماً يتعذر على السيد التصرف فيه. فلو كان يسقط حقه، للزم ملكه، ولا ذاهب إليه. فيرى أنه لا يملك، لبقاء الرق فيه. [فإنْ ضَعُفَ الرق][(٤)] بثبوت الكتابة، تُصُوِّر له مِلْكٌ بحسبه. والمِلْك الذي يتصور[(٥)] له بحسبه، مِلْكٌ يتصرف فيه بأنواع المعاوضات [والتسببات][(٦)] دون إتلاف، إذ هو اللائق بحال المكاتب، إذ هو [مطالب][(٧)] [بأداء][(٨)] النجوم. فلو لم يسلط على الكسب، لم يحصل مقصود الكتابة. فهذا هو تمام المراد في هذه المراتب.

التعليق

(١) في ت: أجاب.
(٢) ساقطة من أ.
(٣) ساقطة من أ.
(٤) ساقطة من أ.
(٥) في أ: لا يتصور.
(٦) في أ: التنسيبات. وفي ت: السميات. ولعل المثبت هو الصحيح.
(٧) ساقطة من أ. وفي ت: مطلوبه.
(٨) في أ: أداء.

فصل

المرتبة الأولى ـ من قياس المعنى هو النتيجة الأولى لما صح من معنى القاعدة، ويناظرها في مأخذ الأشباه ما يقال إنه في معنى الأصل.

وما يستأخر من أقيسة المعاني عن رتبة العلم، ويقع في أعلى مراتب الظنون، كاعتبار الأطراف بالنفس، يناظر من الأشباه ما ثبت بظواهر الأمثلة، كاعتبار القليل من ضرب العقل على العاقلة بالكثير.

وما يبعد عن المرتبة الأولى في المعاني المظنونة، يناظر ما يتعلق بتقدير الأروش في أطراف العبيد.

ثم ما يتعلق بالأمور [المغيبة][١] كتقدير الثواب في الطهارة، وما ثبت معللا من جهة الشارع، ولم يعقل وجه المناسبة فيه، كقوله عليه السلام: «أينقص الرطب إذا يبس؟» يناظر ما يضطر إليه من اعتبار المقاصد في الربويات.

الشرح

قال الإمام رحمه الله: (فصل ـ المرتبة الأولى من قياس المعنى) [إلى قوله (فلينظر الناظر في جريان الحقائق في هذه المضايق](٢)). قال الشيخ: (١٥٤/أ) أراد الإمام بهذا الكلام أن يبيِّن أن الأشباه تترتب ترتُّب المعاني منسوبةً إلى أصولٍ معلومة، فيقع التفاوت بالإضافة إلى القرب من الدرجة المعلومة والبعد عنها. فما قَرُبَ من المرتبة المعلومة قُدِّم، وما بَعُد عنها أُخِّر. وهذا الكلام صحيح، وجَعَلَ كل رتبة من رتب المعاني في مقابلتها رتبة من

التعليق

[١] في خ: المعينة.

(٢) ما بين [ ] ساقط من أ. وانظر النص في البرهان (١٢٤٤/٢س: ٨ ـ ص: ١٢٤٦س: ١١).

فأما رتبة العلم، فلا يترجح فيها مطلوب على مطلوب، فإن العلوم لا تفاوت فيها، وإن انحططنا عن رتبة العلم، فآخر مراتب المعاني مقدم على أعلى مراتب الأشباه، إلا أن يسترسل المعنى، ويختص بالشبه، كاعتبار نقصان القيمة في أطراف العبيد، أخذا من المعاني الكلية، مع التقدير [أخذا][١] من التشبيه [بالأحرار][٢].

وهذا لا يتطرق إليه قطع، إذ لو كان مقطوعا به، لما عدَّ من خفيات المظنونات. وإلحاق القليل بالكثير في ضرب العقل على العاقلة أظهر من المعنى الكلي فيه، فإن (١٥٤/أ) من تمسك بالمعنى الكلي ينقطع طرد كلامه بمحل الوفاق في ضرب العقل على العاقلة، ويضطر أن يقف موقف الطالبين، [ويقول][٣]: الأصل تخصيص الغرم

الشرح

رتب الأشباه. إلا أنه [إنما](٤) [أدخل](٥) ههنا [ضمنا](٦) من رتب المعاني ما ثبت بإيماء الشرع، ولم يُطَّلع على وجه مناسبته، ولم يذكره في المراتب السابقة، وجعله ههنا يناظر من الأشباه ما يضطر إليه من طلب المقاصد(٧).

التعليق

[١] في خ: إلا.

[٢] في خ: الأحرار.

[٣] في خ: فنقول.

(٤) ساقطة من ت.

(٥) في أ: دخل.

(٦) ساقطة من ت.

(٧) وقال المقترح رحمه الله: «إنما كان الشبه الخصيص أولى من الكلي المسترسل، من جهة أن هذا أخص بالحكم، فيظهر أنه هو المعتبر في الحكم، ويجوز في المعنى المسترسل أن يخرج منه محل النزاع، فيكون هذا أولى. وقد بين الإمام هذا أحسن بيان». النكت (٨٠/أ).

بالجاني، فأقيموا دليلا في محل النزاع، وإذا طالب، ذكرنا مسلكا من ضرب الأمثلة، فكان في حكم شبه لا يعارضه معنى، غير أن الشبه ينبغي أن يكون على نهاية القوة في محاولة النقل من أصل كلي إلى الإلحاق بما هو خارج عن قياس المعنى. ولا مزيد في القوة على ما ذكرناه، والمسألة مع ذلك مظنونة، وليس هذا كتقدير أرش طرف العبد، فإن من يوجب ما [ينقض][١] بطرد معنى، فلا ينتقض عليه، [فيبغي][٢] اعتبار صاحب الشبه بالأخص. فلينظر الناظر إلى جولان الحقائق في هذه المضايق.

الشرح

وأما ما يتعلق بتقديم المعاني على الأشباه، أو تقديم بعض الأشباه على بعض المعاني، فقد تكلمنا عليه، وكان اللازم على مقتضى تقديره، ألا يحكم بتقديم شيء من الشبه على شيء من المعنى، ولا بعكس ذلك أيضا. بل كان مقتضى طريقه أن يقدِّم ما قَرُبَ من القاعدة العلمية على ما بَعُدَ. وكذلك يلزم هذا في تقديم بعض الأشباه على بعض المعاني.

وبيانه: هو أنه إذا (١٩٨/أ) كان شبه المعنى [بالنسبة](٣) إلى قاعدته يقع بين رتبتين مثلا، [وكانت](٤) نسبة الشبه إلى قاعدته معلومة يقع ثاني رتبة، فلا وجه لتقديم المعنى الواقع بعد رتبتين على الشبه الواقع بعد رتبة. هذا هو اللائق بهذا الطريق، وهو لا يقول هذا، ولا غيره أيضا يقوله. فدلَّ ذلك على أن هذه النسبة والموازنة غير صحيحة.

التعليق

[١] في خ والمطبوع: ينقص.

[٢] في خ: فيبقى.

(٣) ساقطة من أ، ت: والسياق يقتضيها.

(٤) في أ، ت: وكان.

فصل

أحدث المتأخرون لقبا لباب من أبواب القياس، وراموا بذلك التلقيب تمييز فن كثير التدوار في مسالك الأحكام، جارٍ على منهاج واحد، وهو عند المحققين ـ إذا صح ـ يلتحق بقياس الشبه من وجه، وقد يتأتى في بعض أمثلته وجه يلحقه بقياس المعنى.

الشرح

وأما ترجيحه الشبه المقتضي «ضرب القليل» على المعنى، فقد بينا لترك الضرب وجهاً سديدا[1].

وأما مصيره إلى نفي التقدير في أطراف العبيد، وترجيحه المعنى، من جهة أن من [يوجب][2] ما [ينقص][3] [فيطرده][4] معنى، [فلا][5] ينتقض [عليه][6] [بحال][7]. فهذا عندنا لا يصح، [لأنا][8] قد بينا أن بعض جراحات [العبد][9] مقدرة، ولا يلتفت إلى ما نقص منها، فكلام المعنيين منقوض عندنا. إلا أن يكون بنى الأمر على مذهب مالك. وأما مالك، فالأمران عنده سواء.

قال الإمام رحمه الله: **(فصل ـ أحدث المتأخرون لقباً لبابٍ من أبواب القياس)** إلى قوله **(هذا المسلك يلتحق بأقيسة المعاني)**[10]. قال الشيخ: هذا

التعليق

(١) راجع: (٤/٣٩٢) من هذا الجزء.
(٢) في أ: وجب.
(٣) في أ، ت: ينقض.
(٤) في أ، ت والبرهان: بطرد.
(٥) في أ، ت: لا.
(٦) ساقطة من أ، ت وهي في البرهان.
(٧) ساقطة من أ. وانظر النص في البرهان (٢/١٢٤٦س: ٩).
(٨) ساقطة من أ.
(٩) في أ: العبيد.
(١٠) انظر البرهان (٢/١٢٤٦س: ١٢ ـ ص: ١٢٤٨س: ٧).

واللقب الذي تواضعوا عليه هو قياس الدلالة، وهو كقول الشافعي في الذمي: من صح طلاقه، صح ظهاره، كالمسلم.

والذي يقتضيه الترتيب تصدير الفصل بأن المستدل بهذا النوع يتوجه عليه سؤال المطالبة لا محالة، كما ذكرنا قريبا منه [فيما][١] [تمحض][٢] شبها، فللمعترض أن يقول: [وأي][٣] مناسبة بين (١٥٤/ب) الطلاق والظهار؟ ولم يجب أن يتساويا ثبوتا ونفيا؟ مع العلم بانقسام الأحكام إلى التساوي والتفاوت؟ فإن لم يبحث [المطالب][٤]، ويبدي وجها، كان مقصرا.

الشرح

الذي ذكره الإمام ههنا، فيه احتمال كونه قسماً زائداً، [وفيه ما يرشد إلى أنه ليس قسماً زائداً.

فأما الذي فيه يمنع كونه قسماً زائداً](٥)، فقوله: أحدث المتأخرون لقباً لبابٍ من أبواب القياس، ووجه الدليل فيه من وجهين: **أحدهما** ـ [أنه](٦) جعل الأمر راجعاً إلى التلقيب.

الثاني ـ أنه جعل هذا أمراً محدثاً، ولو كان قسماً من أقسام القياس، لم يكن محدثاً.

وأما ما فيه يدل على الزيادة، أنه قال: وهو ـ إذا صح ـ [يلتحق بقياس

التعليق

[١] ساقطة من خ.

[٢] في خ: تلخص.

[٣] في هامش خ: وأية.

[٤] في خ: الطالب.

(٥) ما بين [ ] ساقط من أ.

(٦) في ت: أن.

ثم ينقدح في الخروج عن المطالبة مسلكان نجريهما، ثم ننهي كل واحد منهما النهاية المطلوبة، ثم مسلك الحق وراء الاستقصاء المقول والمنقول.

فإن قال المطالب: الطلاق مقتضاه التحريم والحل، والكفر لا ينافي ذلك، ومحل التصرف قابل له، والظهار كالطلاق، [ولا ينافي

الشرح

الشبه][1] من وجه[2]، ولم يجعله قياس شبه على الإطلاق. وكذلك قوله: وقد [يتأتّى][3] في بعض أمثلته ما يلحقه بقياس المعنى[4].

والصحيح عندنا انحصار الأقيسة في المعاني والأشباه، ولا سبيل إلى إثبات قسم زائد، وذلك أنه لابد من مناط الحكم، فإن كان المناط مناسباً، فهو الذي يعبَّر عنه بقياس المعنى، وإن كان غير مناسب، فهو المعبَّر عنه بقياس الشبه.

وأما قياس الدلالة، فقد بينا أنه إنما سُمِّي [بهذا][5] عند الأصوليين، لأنه جَمْعٌ بما يدل ولا يقتضي، لا مباشرة ولا متضمناً للمناسبة. وهو الاستدلال بالآثار[6]. ثم تلك الآثار ترجع إلى مناسب، أو لما يتضمن المناسب. فإن عُدَّ

التعليق

(١) في أ: يلتحق هذا من الشبه.

(٢) راجع البرهان (١٢٤٧/٢س: ٢).

(٣) في أ: بنا.

(٤) راجع البرهان (١٢٤٧/٢س: ٢). وقال المقترح رحمه الله في التعليق على عبارة الإمام: «لا يلزم أن يكون راجعاً إلى المعنى ولابد، فإنه قد يستدل المستدل بحكم على حكم بطريق الملازمة، وتتبين جهة التلازم من جهة أنهما ينتجا علة واحدة، فالمستدل به إنما هي جهة الملازمة. اللهم إلا أن يقول إنه يستند في تقريره إلى المعنى. فهذا قريب. ولكن ما هو دليل الحكم المستدل به؟ بل هذا دليل الدليل». راجع النكت (٨٠/وما بعدها).

(٥) ساقطة من أ.

(٦) راجع: (٢٧١/٣) من الجزء الثالث.

الكفر المنكر والزور، كما لا ينافي التصرف في الطلاق][1]، وإذا سلك هذا المسلك، لم يبعد أن يكون ما ذكره جامعا بين الطلاق والظهار معنويا، وقد يتمكن المطالب من منع يضاهي ما ذكرناه، على ما يورده الفقهاء، فهذا النوع إذا سلك صاحبه هذا المسلك، يلتحق بأقيسة المعاني.

الشرح

قياس الدلالة خارجاً عن [قسم](٢) المعاني والأشباه، فسببه ما ذكرناه، وإن عُدَّ من أحد القبيلين، فسببه أنه لا يثبت [الأثر](٣) الجامع إلا مستنداً لأحد أمرين.

وأما ما ذكره: من أن التمسك بهذه الصيغة يتوجه عليه سؤال [المطالبة](٤) لا محالة، إذ كل جامع بين [أصل](٥) وفرع بجامع، يطالب ببيان كونه (١٩٨/ب) جامعاً. (١٥٤/ب) هذا هو المشهور، وقد كنا قدمنا عن أبي حامد أن سؤال المطالبة على الجامع لا يتوجه، ويزعم أنه قول المتقدمين من الأصحاب(٦). والتفريع على غير هذا [الأصل](٧). فإذا تمسك بأن المحل قابل [للمِلْك](٨)، والمالك أهلٌ للتصرف، فمن المناسب نفوذ تصرفه، والطلاق دليل الاعتبار. ولم يبق إلا أنه في الظهار قابَلَ منكرا وزوراً، [والكفر](٩) لا

التعليق

[١] ما بين [ ] ساقط من خ.

(٢) ساقطة من ت.

(٣) في أ: الأمر.

(٤) في أ: الملائكة.

(٥) في ت: أصلين.

(٦) راجع: (١٠٢/٣، ١١٤) من الجزء الثالث.

(٧) في أ: الاحال.

(٨) ساقطة من أ.

(٩) في ت: والكافر.

والمسلك الثاني [في][1] الخروج عن المطالبة: ألا يخوض المطالب في التزام طريق المعاني المستقلة الجامعة من طريق المعنى.

وهذا القسم ينقسم قسمين:

أحدهما ـ أن يرد الأمر إلى طريق الاطراد والانعكاس، وقد ذكرنا أن الطرد والعكس معتبر معتمد، وقد قدمنا في ذلك قولا بالغا، فليقل المطالب: اقترن الطلاق [بالظهار][2] ثبوتا [ونفيا][3]، واقترنا في الصبي ومن لا يعقل انتفاء، فكذلك القول في اقترانهما ثبوتا وانتفاء، باختلاف صفات المحل في البقاء في النكاح والبينونة عنه. فهذا مسلك مرضي.

الشرح

ينافي ذلك. وإذا [تعيَّن](٤) المقتضي [وفقد](٥) المانع، [لزم](٦) ثبوت الحكم.

قال الإمام رحمه الله: **(والمسلك الثاني في [الخروج](٧) عن المطالبة)** إلى قوله **(فهذا [مضطرب](٨) [النظار فيما ذكرناه](٩))**. قال الشيخ ﷺ: قد تقدم القول في الطرد والعكس، وهل يصح التعلُّق بهما في إثبات كون الوصف

التعليق

[١] ساقطة من خ.
[٢] ساقطة من خ.
[٣] ساقطة من خ.
(٤) في ت: تيقن.
(٥) في أ: وفقدان.
(٦) في أ: لزوم.
(٧) في أ، ت: الجروح.
(٨) في أ: مسلك.
(٩) ساقطة من ت. وانظر النص في البرهان (٢/١٢٤٨س: ٨ ـ ص: ١٢٤٩س: ٧).

والقسم الثاني من هذا القسم أن يذكر المطالب بين ما استشهد به، وبين المتنازع فيه شبها غير مخيل، ولكنه يستقل في طريق الشبه. فهذا مضطرب النظار فيما ذكرناه.

وأنا أقول: إذا تحقق وجوب الخروج عن المطالبة، (١٥٥/أ) فلا يستقل بتمهيد قياس الدلالة إلا فطن درَّاك، فإن المعلل لو سلك طريق إبداء المعنى، فقد بين أن ما اعتمده، وسكت عليه، لم يكن كلاما [تاما][١]، فإن إبداء المناسب إذا كان [محتوما][٢]، ولم يكن في الكلام الأول ذلك، فسكوت المطالب بالدليل على ما جاء به يتضمن اعتقاد كونه مستقلا. فإذا بين أن [التمام][٣] في الجواب عن المطالبة، فقد لاح أن ما أبداه مفتاح الحجة ومبدؤها، وقد سكت عنه سكوت من يراه تاما مستقلا، فهذا وجه.

الشرح

علة؟ واستقر رأي الإمام على ذلك(٤).

[وهل](٥) يكون من أبواب الإيماء، أو من ناحية الأشباه؟ والصحيح أنه من ناحية الأشباه. فإذا طولب الجامع بإبداء وجه الجمع، وإبداء الطرد والعكس، كان منفصلا عن السؤال. وقد ذكر الإمام وجه الاطراد والانعكاس في ذلك، [من](٦) اقترانهما نفياً وإثباتاً باختلاف صفات المحل.

قال الإمام رحمه الله: **(والقسم الثاني من هذا القسم: أن يذكر المطالب)**

التعليق

[١] ساقطة من خ.

[٢] في خ: مختوما.

[٣] ساقطة من خ.

(٤) المرجع السابق (٢/٨٤٠).

(٥) في أ، ت: وقد.

(٦) في أ: في.

والوجه الآخر ـ أنه جعل أصل قياسه المسلم فيما تمثلنا به. والآن إذا أبدى معنى جامعا بين الطلاق والظهار، فقد صار الطلاق أصلا للظهار، وخرج الكلام الأول عن نظمه وترتيبه، وإن أبدى وجها من الشبه بين الطلاق والظهار، فقد التزم الجمع تشبيها، وهو تتمة الكلام، [كما][1] قدمناه في المعنى المستقل. وينقدح فيه تغيير الترتيب والنظم كما تقدم. فإذاً لا بد من مناسبة فقهية أو شبهية، وكلاهما ينافي المسلك الأول الذي اعتمده.

الشرح

إلى قوله **(هذا النوع من القياس، [فإنا][2] من القائلين به)**[3]. قال الشيخ: أما قوله: إذا سلك مسلك إبداء المعنى، فقد تبين أن ما سكت [عنه][4]، لم يكن كلاماً تاماً، فإن [إبداء][5] المناسبة إذا كان محتوماً، ولم يذكره السائل، فقد تبين أن ما جاء به مفتاح الحجة ومبدؤها[6]. فهذا الذي قاله مما اختلف الناس فيه، هل يتعيَّن على المستدل في أول الأمر تقرير جهة الإخالة، [أو لا][7] يلزمه ذلك حتى يُطلب منه؟ وهذا هو الصحيح، لاسيما إذا كان في الكلام ما يرشد إلى المناسبة، كقولنا: مسكر فكان حراماً، قياساً على الخمر. فلفظ الإسكار يشعر بالتحريم عند ذوي العقول. وكذلك قولنا: من صح طلاقه صح ظهاره، إذ صحة الطلاق تدل على اعتبار عبارة المتصرف وقبول المحل. فعلى

التعليق

[1] في خ: فيما.
(2) في أ: وإنا.
(3) راجع البرهان (٢/١٢٤٩س: ٤ ـ ص: ١٢٥٠س: ١٠).
(4) في أ: عليه.
(5) في أ: أحد.
(6) راجع البرهان (٢/١٢٤٩س: أخير وما بعده).
(7) في أ: ولا.

وإذا انتبه الناظر [للغائلة][1] التي ذكرناها، فلا يظن أنها تشبيب برد هذا النوع من القياس، فإنا من القائلين به. ولكن الوجه في تمهيد هذا النوع ودفع المطالبة شيئان:

الشرح

هذا إذا قرر وجه ذلك عند المطالبة، إنما يكون منبِّهاً للخصم على جهة الدلالة، فلا يكون أتى بزيادة، بل بإرشاد وهداية.

وأما قوله: إنه إذا أبدى مناسبة بين نفوذ الظهار والطلاق، صار الطلاق أصلاً، واستغنى عن التمسك بالمسلم. ويصير [التقدير:](2) كلمة تتضمن التحريم، فيجب أن تكون عاملة في حق الذمي [كالطلاق](3). وهذا السؤال لازم على مقتضى الجدال(4). فإن لم يبدِ المعنى، ولكنه سلك مسلك التشبيه، وقال: الطلاق (١٩٩/أ) يشبه الظهار فيما يرجع إلى النفوذ، وإنما يعسر النظم أيضا، كما سبق في المعنى. وقوله: لابد من إخالة فقهية أو قضية شبهية، وكلاهما يتضمن [التغيير](5) ويوجب اختلال نظم الدليل.

قال الإمام رحمه الله: **(والوجه في الجواب عن السؤال ودفع المطالبة)**

التعليق

[١] في خ: للعاياة.

(٢) ساقطة من أ.

(٣) ساقطة من أ.

(٤) قال المقترح رحمه الله: «الإمام يشير إلى أنه إذا ذكر في جواب المطالبة معنى أو شبها، فقد انتقل عن الاستدلال فيكون منقطعا. وهو كلام ظاهر، فإنه إذا استدل أولاً على صحة الظهار بصحة الطلاق، فلما طولب بجهة الملازمة، أبدى معنى يقتضي صحة الطلاق، وهو موجود في الظهار، لاشك أن هذا غير الاستدلال الأول قطعا، فيكون انتقالاً، وفيه محذور آخر. وقد أشار الإمام إليه في الوجه الثاني، وهو تبديل الأصل، وذلك أنه في النظم الأول جعل الأصل إنما هو المسلم، وعند الخروج عن المطالبة جعل الأصل إنما هو الطلاق. وهذا انتقال شنيع لا يخفى. والوجه السديد في تقرير هذا النظم أن يسلك طريق الطرد والعكس، فيحصل المقصود به، ولا يلزم منه تغيير النظم، ولا شيء فيه». راجع النكت (٨٠/ب).

(٥) ساقطة من أ.

أحدهما ـ الطرد والعكس، كما تقدم، وفيه التغليب المطلوب، وتقرير نظر الدلالة الأولى، من غير مسيس حاجة إلى إتمام أو تعيين أصل بتقدير الصرف عن الاعتبار بالمسلم، ويرد الأمر إلى اعتبار الظهار بالطلاق.

ومن اللطائف الجدلية في ذلك أن مطلق الشرط يشعر بالعكس، فلا يكون من صاغ العلة على صيغة الشرط بإبداء الطرد والعكس مظهرا لما لم يتضمنه الكلام الأول. والصحيح (١٥٥/ب) عندنا التحاق ذلك بالأشباه.

الشرح

إلى قوله **(في ضرب العقل على العاقلة)**[١]. قلت: أجاب الإمام عن السؤال بجوابين[٢]:

أحدهما ـ الاطراد والانعكاس، وعلى هذا لا يستغني عن المسلم بحال. [بهذا يدفع][٣] السؤال الأول، إذا اعتبر الظهار بالطلاق، فإنه عند ذلك يجب اطراح المسلم، [فيتغير][٤] النظم. وأيضا فإن الاطراد والانعكاس[٥] يظهر من لفظ الشرط صريحا وضمنا أمرهما عند الإمام، فإن مطلق الشرط يقتضي ضمنا عنده بالعكس، على ما مر في قاعدة المفهوم.

وأما قوله: من تتمة القول: إن قياس المعنى إذا انعكس، كان [العكس فيه][٦] ترجيحا. [فإذا لم [يلتزم][٧] المعلل المعنى، كان متمسكه شبهاً[٨].

التعليق

(١) راجع البرهان (٢/١٢٥٠س: ١١ ـ ص: ١٢٥١س: ١١).

(٢) المرجع السابق (٢/١٢٥٠س: ١١).

(٣) في ت: فقد اندفع.

(٤) في أ: فتعين.

(٥) في أ: الانعكاس بحال.

(٦) ساقطة من أ.

(٧) في ت: يلزم.

(٨) راجع البرهان (٢/١٢٥١س: ٧ ـ ٩).

ومن تتمة القول فيه أن قياس المعنى إذا انعكس، كان العكس فيه ترجيحا، فإذا لم يلتزم المعلل المعنى، وتمسك بالاطراد والانعكاس، كان متمسكه شبها، وكان قريبا من القسم الثاني الذي يستند إلى ضرب الأمثلة، كما قدمناه في إلحاق القليل بالكثير في ضرب العقل على العاقلة.

ومما ينقدح في هذا النوع، أن نقول: المتمسك به الأصل المسلم وظهاره، والفرع الكافر وظهاره، والجامع بينهما شبه الطلاق، فنفوذ

الشرح

أما كون المعنى إذا انعكس، كان ترجيحا][1]، وهو ظاهر من جهة ثبوت شدة الارتباط، فإنه قد يقال إن اقترانهما في الثبوت وفاقيٌّ. فإذا زال عند زواله (١٥٥/أ)، كان أقوى في كونه باعثاً. ومن هذه الجهة كان الطرد والعكس مغلباً على الظن في انتصاب الوصف عَلَماً.

وأما قوله: إذا انعكس كان قريبا من ضرب الأمثلة. ومعنى ذلك أنا نجد في غير محل [النزاع][2] صوراً تداني محل النزاع في الارتباط بالوصف المذكور. كما نجد في مسألة ضرب القليل من العقل حصة آحاد الشركاء، وإنما لم يكن هذا من ذلك على التحقيق، أن الدليل مستقل هناك بالقياس على الكثير، وكانت الأمثلة في معنى الزيادة. وههنا إذا سلك مسلك الاطراد والانعكاس، كانت الصورة مأخوذة من حدِّ الدليل.

قال الإمام رحمه الله: **(ومما ينقدح في هذا النوع)** إلى قوله **(في إثبات الطريقة جريانها طرداً وعكساً)**[3]. قال الشيخ رضي الله عنه: أما هذا الوجه، وهو قوله:

التعليق

(١) ما بين [ ] ساقط من أ.

(٢) في أ: النوع.

(٣) راجع البرهان (١٢٥١/٢س: ١٢ - ص: ١٢٥٢س: ١٤).

الطلاق من المسلم [والذمي][1] شبه جامع بينهما في الظهار، [مغلب][2] على الظن، وهذا وإن كان يستمر شبها، فكل شبه يعتضد، كما ذكرت في تقاسيم الأشباه، فإن تمكن الجامع من إبداء معتضد الشبه، كما تقدم مفصلا، كان حسنا، وإن أراد اجتزاء بالطرد والعكس، عاد إلى المسلك الأول.

والأحزم في قياس الدلالة الاكتفاء بالطرد والعكس، فهذا النوع من القياس يجري في الأغلب من المسائل التي يكون المعنى ممكنا فيها، ولكن يطول الكلام في تقريره، وتتسع العبارة في محاولة ضم نشره، والمناظر المتحذق يبغي ضم أطراف الكلام، وإرهاق الخصم بالمسلك الأقرب، والسبيل المهذب، إلى مضيق التحقيق في إيراد فرق يعسر إيراده على شرطه.

الشرح

الأصل(٣) المسلم وظهاره، والفرع الكافر وظهاره، كلام ضعيف، وكيف يصح أن يقال الأصل المسلم وظهاره، والأصل في عرف الأصوليين وأصحاب الجدل هو: المحل المحكوم فيه بالتوقيف، والفرع هو مسألة النزاع، أي التي وقع النزاع في حكمها؟

وإذا كان كذلك، كان الأصل المسلم دون ظهاره، إذ ظهاره حكم ثابت ليس بأصل، بل حكم في أصل. والفرع الكافر، والحكم [المتنازع](٤) فيه ظهاره، فكيف يجعل حكم الفرع المتنازع فيه مع الفرع (١٩٩/ب) فرعا؟ هذا

التعليق

[١] في خ: والذي.
[٢] في المطبوع: فغلب.
(٣) في ت زيادة: المتمسك.
(٤) في ت: المنازع.

فلو تكلف المناظر الجمع بين الطلاق والظهار بمعنى مناسب، لكثرت المطالبات في وجوه المناسبات، ولم يأمن الجامع من التعرض للنقض، ما لم يتناه في التصون والتحرز، فيؤثر ـ والحالة هذه ـ جعل الطلاق [وصفا][١]، ويربط الظهار به حكما، ويتخذ المسلم أصلا، ويجعل معتمده في إثبات الطريقة جريانها طردا وعكسا.

ومما يتعين (١٥٦/أ) الإحاطة به في هذا الصنف [أن][٢] المعنى المخيل [حكم][٣] مناسب لحكم، أو صورة تنبئ العبارة عنها، وتقع مناسبة، وقد يكون الجامع نفي حكم، أو نفي صورة، مع ظهور

الشرح

خلاف الاصطلاح، وحيْدٌ عن طريق الصواب.

وأما ما ذكرناه من [شروط](٤) الفرع، فغير محقق في الحكم المتنازع [فيه](٥). وكذلك شروط الأصل لا يتصور تحققها في حكم الأصل، الذي هو صحة الظهار. لا جرم بيّنَه الإمام فقال: والأحزم الرجوع في قياس الدلالة [إلى](٦) الطرد والعكس](٧)، فيجعل الطلاق وصفاً، ويربط الظهار به حكماً، ويتخذ المسلم أصلاً، [ويجعل](٨) اعتماده في الطريقة جريانها طرداً وعكساً.

قال الإمام رحمه الله: (**ومما يتعيَّن الإحاطة به في هذا الصنف، أن**

التعليق

[١] ساقطة من خ.

[٢] في خ: إلى.

[٣] في خ: حكمة.

(٤) في أ: شرط.

(٥) ساقطة من أ.

(٦) في أ، ت: على.

(٧) في أ: العكس والطرد. والنص في البرهان (١٢٥٢/٢س: ٤).

(٨) ساقطة من أ.

المناسبة والسلامة عن المبطلات. فإذا ظهرت الإخالة، واتضحت السلامة، قيل: معنى مخيل مناسب جامع، مستند إلى أصل، فلو قال المطالب وراء ذلك: فلم زعمت أن الحكم الذي قدر وصفا يقتضي الحكم الذي فيه النزاع؟ كان الجواب الكافي فيه إيضاح الإخالة مع استمرار السلامة.

فإن أراد المطالب إبداء فرق بين الحكم المجعول وصفا، وبين محل النزاع، لم ينتظم فيه كلام على صورة الفرق ونظمه.

نعم، قد يبدي كلاما يقدح في المناسبة، ويتعين على المستدل قطع ما دونه، واستقلال مناط الحكم المتنازع فيه بمناسبة وإخالة.

الشرح

المعنى المخيل حكمه مناسب) إلى قوله (من جهة تطرق المطالبة بالجمع وعدم التزام المعلل له)[1]. قال الشيخ: قال الإمام: إن المعنى المخيل حكمه مناسب لحكم أو صورة، تنبئ العبارة عنها، وقد يكون الجامع نفي حكم أو نفي صورة.

أما كون المعنى قد يكون مناسباً صفة أو حكماً، فهو صحيح. أما الصفة فكقولنا: مسكر فكان حراماً، وأما الحكم فكقولنا: نجس محرم بيعه. فهذا حكم مناسب. وقد قررنا مناسبته فيما سبق.

وأما المصير إلى أنه قد يكون المناسب نفي حكم أو نفي صورة، فقد تقدم منا أنه لا يصح أن يكون النفي مناسباً بحال، [إلا أن يراد][2] أنه إذا [انتفى][3] وصف ثبت ضده، فتكون المناسبة للضد الثابت، لا للوصف المنفي. فهذا يصح. [فإذا][4] جعلنا الحكم علة لثبوت حكم آخر، وبينا

التعليق

(١) راجع البرهان (١٢٥٢/٢س: أخير - ص: ١٢٥٥س: ٢).
(٢) في أ: لا يراد إلا أن يراد.
(٣) في أ: انتهى.
(٤) في أ: ولهذا.

وبيان ذلك بالمثال: أنا إذا طلبنا مسلك المعنى، وقلنا: كلمة تتضمن التحريم، فيثبت حكمها في حق الذمي كالطلاق، وكان معنى التحريم مع قبول المرأة له، واتصاف الكافر بالاستمكان منه مناسبا للنفوذ. فإذا قال الخصم: التحريم ينقسم إلى ما يقع تصرفا محضا في مورد النكاح، غير متعلق بحق الله [تعالى][١]، وإلى ما يتعلق بحق الله تعالى، [وتحريم الظهار يتعلق بحق الله تعالى][٢]، والاستحقاق في مورد النكاح قائم لم ينخرم، والكافر لا يخاطب بما يقع حقا لله تعالى، فقصد المعترض بهذا يرجع إلى توهين الإخالة في التحريم المطلق، فيتعين الإجابة بطريقها، وليس ما جاء به فرقا على نظمه المعروف.

الشرح

المناسبة، صحَّ الربط، ولا يتصور على هذا أن يطلب وجه الجمع، بل [إنما](٣) يرجع الطلب إلى تقرير جهة [الربط](٤). وإذا [تصور ذلك، لم يتصور ورود الفرق، إذ لا يتصور الفرق إلا حيث يتصور الجمع. وإنما](٥) يصح الجمع بين الأصول والفروع.

وأما طلب الجمع بين العلل والأحكام فمحال، فإذا بطل الجمع، بطل [الفرق](٦)، فإنهما أمران متلازمان، لا يتصور ثبوت أحدهما إلا حيث يتصور ثبوت الثاني. ولذلك، أنا حققنا أن صور الفرق تقرر الجمع، ويفرق وراءه من وجه آخر. وإنما يرجع الجمع إلى إلحاق الفروع بالأصول، وليست العلة

التعليق

[١] ساقطة من خ.
[٢] ما بين [ ] ساقط من خ.
(٣) في أ: إذا.
(٤) ساقطة من أ.
(٥) ما بين [ ] ساقط من أ.
(٦) ساقطة من أ.

فإذا قلنا في هذه المسألة: من صح طلاقه، صح ظهاره، فنحن رابطون نفوذا بنفوذ، ولكن في تصرفين مختلفين، يتأتَّى جعل أحدهما أصلا والآخر (١٥٦/ب) فرعاً، ونصب الجامع بينهما. وإذا أمكن الجمع، تصور الفرق، ولا يمكن الجمع بين حكم مناسب لشيء، وبين ذلك الشيء، فلما أمكن الفرق، ظهرت المطالبة بالجمع، وتميز هذا الصنف عما يتمحض فقها مناسبا. فكان القسم الذي فيه الكلام بين قياس المعنى من جهة مناسبة تصرف تصرفا على الجملة، مع الجريان على السلامة، وبين مسالك الأشباه، من جهة تطرق المطالبة بالجمع وعدم التزام المعلل له.

الشرح

الجامعة فرعاً حتى يتصور ورود الفرق.

فعلى هذا لا يتصور إيراد فرق بين الحكم المجعول علة، وبين الحكم المرتبط به. وهذه الخاصية [هي][1] التي يمتاز بها قياس الدلالة، فإنْ جُعل الطلاق أصلاً والظهار فرعاً، أمكن الفرق، وإن جعل المسلم أصلا، ونفوذ الظهار جامعا، والطلاق حكماً متنازعاً فيه، لم يمكن الفرق بحال.

[نعم][2]، [قد يبدي][3] كلاماً يقدح في المناسبة. (١٥٥ب) وهذا يجري في جميع الجوامع، أوصافاً كانت أو (٢٠٠/أ) أحكاماً، [ويتعيَّن][4] الجواب بإبداء الفقه المقتضي للحكم المرتب على الجامع المذكور. وقد بينا المناسبة في ذلك بين نفوذ الظهار ونفوذ الطلاق، بالنظر إلى قبول المحل، وصحة عبارة المالك.

التعليق

(١) في أ: في.
(٢) ساقطة من أ.
(٣) في أ: وقد يتعدى.
(٤) في أ: ويتوجه.

والذي [يحيك في الصدور][١] أن المعنى إذا أمكن، فهو أولى، ونصبه في مراتب الأقيسة أعلى، والتمسك بالأدنى مع الاستمكان من الأعلى لا [يتجه][٢] في طرق الفتوى، والنظر تدوار على تمهيد طرق الاجتهاد التي هي مستند الفتوى، فسبيل الجواب عنه أن نقول:

إذا اشتملت المسألة المظنونة على مراتب من الأدلة [متفاوتة][٣]، فلا حرج على المستدل، لو تمسك بأدنى المراتب، وإنما يظهر تفاوت الرتبتين إذا تناقض موجب الحجتين، فيقدم موجب

الشرح

وأما قوله: إن التحريم ينقسم إلى ما يقع حقاً لله تعالى، [وإلى ما يقع حقاً للآدمي، والظهار يقع حقاً لله تعالى، والكافر لا يخاطب بما يقع حقاً لله تعالى](٤) من الفروع، لم يكن هذا فرقاً، وإنما [يرجع](٥) هذا إلى [توهين](٦) الإخالة، وبيان انتفائها. فكان الصنف الذي فيه الكلام [بين](٧) قياس المعنى، من جهة إبداء مناسبة تصرف [تصرفاً](٨) على الجملة، وبين مسالك الأشباه، من جهة تطرق المطالبة بالجمع وعدم التزام المعلل له(٩).

قال الإمام رحمه الله: (**ومما يحيك في [النفس](١٠)**) إلى قوله (**فقد حان**

التعليق

[١] في خ والمطبوع: يخيل في الصور.

[٢] في خ: يتحقق.

[٣] في خ: يتفاوت.

(٤) ما بين [ ] ساقط من أ.

(٥) في أ: يرد.

(٦) في أ: صحة.

(٧) في أ: من.

(٨) في أ: صرفاً.

(٩) انظر البرهان (١٢٥٤/٢س: أخير وما بعده).

(١٠) في المطبوع: الصدور.

الأعلى على الأدنى. فأما إذا توافقت شهادات المراتب المختلفة على مقتضى الوفاق، فلا معاب على من يتمسك بالأدنى، وكذلك إذا اشتملت المسألة على خبر نص وقياس. ولا يمتنع التمسك بالقياس الموافق للخبر، وإنما يمتنع التمسك بقياس يخالفه. نعم، إذا كان المطلوب في المسألة علما، فلا وجه للتمسك بقياس لا يقتضي العلم. وحاصل القول في هذا الفن، إذا انتهى الكلام إليه [يحصره][١] أقسام:

أحدها ـ يطلب العلم، وما كان كذلك، فالمطلوب منه ما يفضي إلى العلم، ولا حكم لتفاوت الرتب بعد استواء [الجميع][٢] في الإفضاء (١٥٧/أ) إلى العلم.

والقسم الثاني ـ ما تتفاوت الرتب فيه، ومتعلق جميعها ظنون. والرأي عندنا تسويغ التمسك بالجميع على ما يراه المستدل.

الشرح

أن يرجع بنا الكلام [إلى](٣) الترجيح)(٤). قال الشيخ رضي الله عنه: أما التفصيل الأول، وهو إذا اجتمع في المسألة أنواع من الأدلة، فإن كانت [مستوية](٥) الرتب، تمسك المستدل بما شاء منها، وإن كانت متفاوتة، فلا يخلو: إما أن يكون فيها قطعي، أو تكون كلُّها ظنية، فإن كان فيها قطعي، فالدليل القاطع يحصِّل علماً، فلا أثر للظنيات في الباب، إذ الحكم معلوم، مستند [لدليله](٦) القاطع، وإن كانت ظنية، فلا يخلو عند تفاوتها: إما أن يكون التفاوت أيضاً معلوماً، وإما أن

التعليق

[١] في خ: يحصر في.
[٢] في خ: الجمع.
(٣) ساقطة من أ.
(٤) انظر البرهان (٢/١٢٥٥س: ٢ ـ ص: ١٢٥٨س: ٢).
(٥) في أ: منسوخة.
(٦) في أ: الدليلة.

ومنع بعض الجدليين التمسك بالأدنى مع التمكن من الأعلى.

وهذا فيه نظر، إذا تميزت المراتب بالقواطع، وإن كانت كل مرتبة في نفسها لا [تقتضي][١] علما. فأما][٢] [إذا][٣] كان تفاوت الرتب مظنونا، فلا يمتنع وفاقا من التمسك بأدنى آحاد الرتب.

ومما يتعلق باستكمال الكلام في هذا الفصل، أنه قد يتعلق ثبوت بنفي، أو نفي بثبوت، على مضاهاة قياس الدلالة، وليس من قياس الدلالة في شيء. وهو كقول القائل: من لا يملك التصرف [يل][٤] الوالي التصرف منه، أو من يستقل بالتصرف، لا يلي الوالي منه ما يستقل به.

فهذا إذا [سلم][٥]، يلتحق بأقيسة المعاني، فإنه مناسب مخيل، ولا ينتظم بين النفي والإثبات فرق.

الشرح

يكون مظنوناً، فإن كان التفاوت معلوماً، فإن كانت الأمارات كلها ظنية، فهذا موضع خلاف، منع بعض الجدليين من ذلك، لحصول القطع بالتفاوت.

والصحيح عندنا جواز التعلق، [كمن يتعلق](٦) بالقياس الموافق لخبر ثابت ناصٍّ من قبيل الآحاد. وإنما يظهر التفاوت على تقدير التناقض. [وأما](٧)

التعليق

[١] في خ: يقتضي.

[٢] ساقطة من خ.

[٣] في خ: فإذا.

[٤] في خ: فيلي.

[٥] في خ: أسلم.

(٦) ساقطة من أ.

(٧) في أ: فأما.

وقياس الدلالة يتميز عن محض قياس المعنى بهذا، فإنه لا يمتنع رسم [فرق][١] بين وصف قياس الدلالة والحكم المنوط به، ويمتنع ذلك بين نفي التصرف وإثبات الولاية، وإثبات التصرف ومنع نفي الولاية.

فهذا منتهى القول على قدر ما يليق بهذا المجموع في قياس الدلالة، فإذا نجز قدر الحاجة في مراتب الأقيسة، حان أن [يرجع بنا][٢] الكلام إلى الترجيح. فنقول:

الشرح

إن [كان](٣) التفاوت مظنوناً، فلا خلاف في جواز التمسك بالأدنى مع الاستمكان من الأعلى. وهذا كله أمر يرجع إلى أدب الجدل ومعرفة الاصطلاح. وليس في [الدين](٤) [ما](٥) يقتضي المنع بحال. وكما قلنا إن شرط إثبات الحكم بالقياس أن يكون حكم الفرع مسكوتا عنه(٦). فإذا كان منصوصا عليه، فكيف يتلقى حكمه بالقياس؟ وبينا أن المراد بذلك أن يكون مسكوتا عنه، بالإضافة إلى ذكر حكم الأصل المعتبر به، وليس المراد أن يكون مسكوتاً عنه مطلقاً، ولذلك قال الإمام(٧) ههنا: يجوز أن يتمسك بقياس وإن كان في المسألة خبرٌ ثابت(٨). فهذا يبيِّن أن المراد ما ذكرناه(٩).

التعليق

[١] ساقطة من خ.

[٢] في خ والمطبوع: نرجع بناء.

(٣) في ت: يكون.

(٤) في أ: للدين.

(٥) ساقطة من أ.

(٦) راجع: (٤٦٢/٣) من الجزء الثالث.

(٧) في ت زيادة: رحمه الله.

(٨) راجع البرهان (١٢٥٥/٢س: أخير).

(٩) وقال المقترح رحمه الله: «حاصل السؤال أن المناظر (تلو) الناظر. والناظر إذا وجد=

إنما يجري الترجيح في أقيسة لا يعترض عليها إلا من وجهة التعارض، ثم الأصل المعتبر في الترجيح [الخصيص][١] بالأقيسة [التي][٢] [تنشأ][٣] من تفاوت الرتب، مع اجتماع الجميع في الظن.

فأما أقيسة المعاني، فمستندها قاعدة معنوية معلومة، ولا ترجيح في معلوم، فإذا انحط المعنى (١٥٧/ب) عن [المعلوم][٤]، فقد تقدم ترتيب مسالك الظنون، الأرجح فالأرجح، أقربها إلى المعنى المعلوم. وقد مضى ترتيبها في القرب والبعد.

ومما يتعلق بالترجيح في المعاني النظر فيما يثبتها، وقد تقدم القول في مثبتات المعاني، [ورجع][٥] الحاصل إلى مسلكين:

الشرح

قال الإمام رحمه الله: (فنقول: إنما يجري الترجيح في أقيسة لا [يعترض](٦) عليها) (٢٠٠/ب) إلى قوله (و [في](٧) استيفائها استكمال القول في الترجيح)(٨). قال الشيخ ﷺ: ما ثبت بإيماء [الشارع](٩) مقدم على

التعليق

= دليلين أحدهما أقوى من الآخر، لزمه التمسك بالأقوى. فكذلك المناظر. وحاصل الجواب الذي أشار إليه الإمام منع هذا عند توافق الدليلين. أما إذا تناقض الدليلان، وجب التمسك بالأقوى. هذا قوله، وهو منازع فيه. والمنقول من أحوال الصحابة خلافه». راجع النكت (٨١/أ).

[١] في خ: التخصيص.
[٢] ساقطة من المطبوع.
[٣] في خ: ينشأ.
[٤] في المطبوع: العلوم.
[٥] في خ: فارجع.
(٦) في ت: معترض.
(٧) ساقطة من أ.
(٨) راجع البرهان (٢/١٢٥٨س: ٢ - ص: ١٢٦٠س: ١٠).
(٩) في ت: الشرع.

أحدهما ـ إيماء الشارع. والثاني ـ الإخالة مع السلامة، وما يثبته إيماء الشرع مقدم على الإخالة التي لا دلالة في لفظ الشارع عليها. والسبب فيه: أن ما أشار الشارع إلى التعليل به [أمَّن][١] المستنبط من الوقوع في متسع المصالح التي لا يحصرها ضبط الشريعة، وهذا أمر عظيم في الاجتهاد، وهو محذور الحذاق من أهل النظر، ثم الإخالة على الرتب المقدمة.

ومن الأسرار في ذلك: أن الاستدلال يصح القول به، وإن لم يستند إلى أصلٍ حكمه متفق عليه، على الرأي الظاهر، فلو عارض استدلال لا أصل له معنى مستندا إلى أصل، فالمستند إلى الأصل مرجح على الاستدلال. والسبب فيه انحصاره في حكم ثابت شرعا متفق عليه. والمستدل على خطر الخروج عن الضبط. فهذه قواعد الترجيح في أقيسة المعاني، ثم أدناها مرجح على أعلى الأشباه المظنونة، كما سبق في ذلك قول بالغ.

الشرح

المناسب الذي لا يتصف بذلك، والسبب فيه أنه ليس كل مخيل عَلَماً، وليس كل استصلاح وجهاً مرتضى، وإنما يظن ذلك استنباطا. وما يرجع إلى دلالة اللفظ يقدَّم على الاستنباط. وهذا ذكره الأصوليون، والأمر على ما ذكروه، إلا أن يقوى المناسب جداً، بحيث يقرب من الأصول المعلومة، وهي [العلامة](٢) في القوة، فلابد من تقديم المناسب حينئذ، ولذلك أن النصوص قد تومئ إلى أوصاف، ويستنبط المستنبط أموراً مناسبة تناط الأحكام بها. وهذا كقوله: «لا

التعليق

[١] في خ: من.

(٢) في أ: في العلامة.

فإذا تعارض شبه خاص ومعنى عام كلي، فقد قدمنا وجه الرأي فيه، فلا نعيده.

والاستدلال إذا عارضه شبه، [ومن][١] ضرورة الشبه [استناده][٢] إلى أصل، فالذي ذهب إليه المحققون تقديم الشبه لمكان استناده إلى أصل.

وقدم الأستاذ أبو إسحاق رحمه الله الاستدلال على الشبه، والقول في ذلك يتعلق بالظن عندنا، فليعمل كل مجتهد على حسب ما يؤدي إليه (١٥٨/أ) اجتهاده.

فهذه مجامع الأقوال في ترجيح الأقيسة. لا يشذ عنها إلا أفراد مسائل، اضطرب فيها الجدليون، ونحن نرسمها مسألة مسألة، وفي استيفائها استكمال القول في الترجيح.

الشرح

يقضي القاضي وهو غضبان»[٣]. فإنه إيماء إلى التعليل بعين الغضب، ونحن نستنبط الدهش والحيرة، حتى يجوز القضاء مع الغضب اليسير، ويمتنع مع الجوع المفرط والألم المبرح، وإن لم يكن فيه غضب[٤].

وكذلك القول في تقديم المعنى المستند إلى أصل على الاستدلال، قدمه الأصوليون على الإطلاق. والصواب عندي (١٥٦/أ) في ذلك أن يقال: [إن][٥] كان معنى الأصل في رتبة الاستدلال في القوة والضعف، [قدم][٦]

التعليق

[١] في خ: فمن.

[٢] في خ: استناره.

(٣) سبق تخريجه.

(٤) راجع مناقشة الزركشي للشارح في البحر المحيط (١٩٠/٦).

(٥) غير ظاهرة في أ.

(٦) في أ: قد.

مسألة:

إذا تعارضت علتان إحداهما منعكسة والأخرى غير منعكسة، فالذي ذهب إليه معظم الأصوليين أن الانعكاس من المرجحات المعتمدة، وهذا يتجه جدا على قولنا: إن الانعكاس مع الاطراد دليل صحة العلة، وقد قدمنا في حقيقة العكس قولا بالغا مغنيا عن الإعادة. ونحن نذكر من أسراره مأخذا يستدعيه ويقتضيه أمر الترجيح، فنقول:

الشرح

الأصل [حينئذ][1]، وإن كان معنى الأصل غريباً، والاستدلال ملائماً، فهذا موضع اجتهاد، ويعمل كل مجتهد بما غلب على ظنه. والقول في تقديم الشبه الخاص والاستدلال يجري هذا المجرى. فإطلاق القول بالتقديم والتأخير في هذه [المراتب][2] بعيد، ولكل مسألة ذوق[3].

قال الإمام رحمه الله: (**مسألة: إذا تعارضت علتان إحداهما منعكسة [والأخرى غير منعكسة][4]**) إلى قوله (**ثم يعود الكلام إلى غرضنا من الترجيح**)[5]. قال الشيخ ﷺ: [قوله:][6] إذا تعارضت علتان وانعكست إحداهما دون الأخرى، [فالذي][7] ذهب إليه الأصوليون أن المنعكسة مرجحة.

التعليق

(١) في ت: حينئذ أول.

(٢) في أ: المرتبة.

(٣) وقال المقترح رحمه الله: «يريد أن سؤال المعارضة إنما يكون آخر الأسئلة، فإذا سلم الدليل عن سائر القوادح، فإذ ذاك يرد عليه سؤال المعارضة. ولا يرد الترجيح إلا على هذا النوع، من جهة أنه إذا تحقق قادح آخر أبطله، فلا يعارض إذاً، فلا ترجيح». راجع النكت (٨١/أ).

(٤) ساقطة من ت.

(٥) راجع البرهان (٢/١٢٦٠س: ١٣ ـ ص: ١٢٦١س: ١٤).

(٦) ساقطة من أ.

(٧) في أ: والذي.

القياس الشبهي إذا اطرد وانعكس، كان الانعكاس مخيلة معتمدة جدا، فإن أقوى متعلقات الأشباه الأمثلة، كما قدمنا ذكرها، والاطراد والانعكاس من فن الأمثلة المغلبة على الظن، فإذا فرضنا تعارض شبهين انعكس أحدهما دون الثاني، كان ذلك ترجيحا مقتضيا مزيد تغليب الظن، لا يجحده في هذا المقام إلا غبي بمآخذ الأقيسة ومراتبها.

وإن فرض الانعكاس في أقيسة المعاني، فلا بد من ذكر تقسيم في ذلك، منبه على سر العكس أولاً، ثم يعود الكلام إلى غرضنا من الترجيح.

الشرح

وقوله: وهذا يتجه على قوله: إن الاطراد مع الانعكاس دليل صحة العلة. إن أراد بهذا الكلام البناء على قول من يشترط العكس، فهذا غير صحيح، لأن العلة إذا لم تنعكس كانت باطلة، فكيف يقع الترجيح بين الباطل والصحيح؟ وإن لم يرد ذلك، وإنما أراد أن الطرد والعكس من جملة الطرق التي تثبت بها علل الأصول، وهو الذي أراه في الظاهر، فحينئذ يقال إن المنعكسة مرجحة. لأنه وجد فيها دليل النصب من وجهين: **أحدهما** - من جهة الإخالة والمناسبة. **والثاني** - من جهة الاطراد والانعكاس.

وقوله في القياس الشبهي: إنه إذا انعكس الوصف الشبهي (٢٠١/أ) كان الانعكاس فيه مخيلة [معتمدة][1]. لأنه يرى أن الاطراد [والانعكاس][2] من فن الشبه، فقد اجتمع فيه الوصف [الشبهي][3] ما يقتضي اعتماده من وجهين:

التعليق

(١) في أ: معتقده.

(٢) ساقطة من ت.

(٣) ساقطة من ت.

فنقول: رب معنى مخيل مناسب لا يشعر انتفاؤه بانتفاء الحكم في وضعه، وربما يشعر انتفاؤه بانتفاء الحكم الذي اقتضاه الطرد.

وبيان ذلك بالمثال: أنا إذا قلنا في تحريم النبيذ: [مشتد][١] مسكر، فهذا يناسب التحريم من جهة إفضاء السكر إلى الاستجراء على محارم الله تعالى والاستهانة بأوامره، وعدم الشدة لا يشعر [بالتحليل][٢]. (١٥٨/ب)

الشرح

أحدهما - جهة المشابهة فيه. **والثاني** - من جهة طرده وعكسه، وإن فرض الانعكاس في أقيسة المعاني(٣).

قال الإمام رحمه الله: (**[فنقول:]**(٤) **رُبَّ معنى مخيل مناسب لا يشعر انتفاؤه بانتفاء الحكم**) إلى قوله (**إذا اجتمع فيه إخالة فقهية وقوة شبهية**)(٥). قال الشيخ: أما قوله: إن المعنى لا يشعر عدمه بعدم الحكم، فالأمر كما قال.

وأما قوله: إنه قد يشعر به، فقد بينا أن ذلك غير صحيح عندنا. وأما المثال الذي مثَّل به، ففيه غلط، لأنه قال: إذا قلنا [إنه](٦) مستقل بالتصرف،

التعليق

[١] في خ: يشتد.

[٢] ساقطة من خ.

(٣) وقال المقترح رحمه الله: «إذا فرعنا على أن الانعكاس مسلك صحيح، ظهر به الترجيح، وأما قول الإمام: إنه من الأمثلة في باب الأشباه، فصحيح، فإنه راجع إلى بيان صور في الطرد والعكس، وهي أمثلة في الحقيقة، فعلى هذا تقديم المنعكس على غير المنعكس ظاهر، لأن الأمثلة أقوى مراتب الأشباه». راجع النكت (٨١/ب). وراجع المسألة في المستصفى (٤٠٢/٢). والبحر المحيط (١٨٥/٦). وشرح الكوكب المنير (٧٢٢/٤).

(٤) ساقطة من ت.

(٥) راجع البرهان (١٢٦١/٢س: أخير - ص: ١٢٦٢س: ١٢).

(٦) ساقطة من أ.

وإذا قلنا: مستقل بالتصرف، فلا يولَّى عليه، كان الاستقلال مشعرا بنفي الولاية. وعدم الاستقلال مشعر بإثبات الولاية. فإذا تمثل النوعان في قياس المعنى، بنينا عليه غرضنا، وقلنا: إن لم يكن المعنى بحيث يخيل عدمه عدم حكم الطرد، وفرض مع ذلك انعكاسه، فقد تجمعت فيه الإخالة والشبه. فإذا عارضه معنى غير منعكس، ولم يكن في وضعه بحيث يشعر عدمه بعدم الحكم، فالمنعكس مقدم عليه بطريق الترجيح، إذا اجتمع فيه إخالة فقهية، وقوة شبهية.

الشرح

فلا يولَّى عليه، كان انتفاء الاستقلال يشعر بالولاية، هذا [الوصف][1] يتضمن إثباتاً.

[وأما][2] معنى كونه لا يستقل، أنه عاجز، والعجز وصف إثباتي مناسب. فهذا المثال ضعيف. قال: [فإذا][3] كان المعنى بحيث لا [يخيل][4] عدمه عدم الحكم، واتفق مع ذلك انعكاسه، فقد تجمعت فيه إخالة، [يعني][5] في كونه علة، وقوة شبهية، بناء على ما [قرره][6] من أن الطرد والعكس يدل على صحة العلة، [ويلتحق بأبواب الأشباه. هذا مراده. ومن منع كون الطرد والعكس يدل على صحة العلة][7]، [بطل][8] هذا الترجيح عنده. وهذا الرأي هو الذي يقوى عندنا.

التعليق

(١) ساقطة من ت.
(٢) ساقطة من أ.
(٣) في أ: وإذا.
(٤) في أ، ت: يحيل.
(٥) في أ: معنى.
(٦) في ت: قررناه.
(٧) ما بين [ ] ساقط من أ.
(٨) في أ: فقد بطل.

فإن تعارض معنيان، وأحدهما يشعر بالطرد والعكس نفيا وإثباتا، والثاني يخيل من وجه الطرد، ولا يخيل من جهة العكس، فإن انعكس المخيل، ولم ينعكس ما لا يخيل، [فالمنعكس][١] مرجح.

وسبب ترجيحه قوة الإخالة، وإن لم ينعكس ما لا يخيل من جهة العكس بسبب علة أخرى خلفت العلة الزائلة، فالوجه ترجيحها على العلة التي لا تخيل في العكس، فإن عدم الانعكاس فيما يخيل من جهة الانعكاس محمول على ثبوت علة أخرى خلفت العلة الزائلة، وقوة الإخالة لا تزول.

الشرح

قال الإمام رحمه الله: (**وإن تعارض معنيان، وأحدهما يشعر بالطرد والعكس نفياً وإثباتا، والآخر يخيل في [وجه][٢] الطرد**) إلى قوله (**[وهذا المعنى لا يتحقق فيما لا يقتضي الإخالة][٣] [في][٤] جهة العكس**)[٥]. قال الشيخ: أما المصير إلى إخالة العلة في الانعكاس، فقد تكلمنا عليه، وبينا أن المثال الذي تمسك به مدخول، وأن ضد المعنى ناسب ضد الحكم. وإذا بني الأمر على [قوله][٦]، كانت العلة التي تخيلُ نفيا وإثباتا، مرجحة على العلة التي تخيل في جانب الإثبات، لأنها إذا خالت في النفي والإثبات جميعا، فهي أقوى.

فأما إذا اتفق الحكم عنده بانتفائها، من غير مناسبة لها فيه، ولكن

التعليق

[١] في خ: بالمنعكس.

(٢) ساقطة من أ.

(٣) ما بين [ ] ساقط من أ.

(٤) في ت: من.

(٥) انظر البرهان (١٢٦٢/٢س: ١٣ ـ ص: ١٢٦٣س: ١٠).

(٦) ساقطة من أ.

وتحقيق هذا: أنا لو قدرنا عند انتفاء العلة التي فيها الكلام، [انتفاء][1] علة أخرى، [لانتفى][2] الحكم لقوة الإخالة، [وشدة][3] الارتباط [يقتضي][4] اقتران الحكم والعلة. وهذا المعنى لا يتحقق فيما لا يقتضي الإخالة في جهة العكس.

الشرح

[كان](5) ذلك من جهة التمسك بالطرد والعكس على ما مر [الكلام](6) عليه. والاطراد والانعكاس في [هذا](7) الوجه مفقود، فمن [أي](8) جهة تثبت قوة العلة ورجحانها مع بطلان القضية الشبهية منها؟ قال هو: هي في معنى المنعكسة، (١٥٦/ب) وإنما منعها مانع من الانعكاس. يقال له: [فقد](9) فات الوجه الشبهي الذي استند إليه الترجيح في القسم السابق، إلا أن يقول [إنها](10) إذا أخالت نفيا وإثباتا، قوي طردها. وهذا فيه نظر، على أنه يقول إن العلة إذا أخالت في جانب (٢٠١/ب) الطرد والعكس [تنزَّل](11) طرد العلة وعكسها منزلة علتين [لمسألتين](12). وإذا كان كذلك، فمن أين تتقوَّى علته بانضمام أخرى إليها تقتضي خلاف حكمها؟ هذا بعيد.

التعليق

[١] في خ: ابتداء.

[٢] في خ: الانتفاء.

[٣] في خ: وقوة.

[٤] في المطبوع: ومقتضى.

(٥) ساقطة من أ.

(٦) في ت: الصلاح.

(٧) ساقطة من أ.

(٨) ساقطة من ت.

(٩) في أ: قد.

(١٠) في أ: أنه.

(١١) في أ: نزل.

(١٢) ساقطة من أ.

[فلو][١] لم تنعكس علة مقتضاها الانعكاس لمكان علة أخرى [خالفت][٢]، وانعكست التي لا تخيل في جهة العكس، فقد اختلف المحققون في ذلك، فقدَّم مقدِّمون المنعكس، لاجتماع قوة [الإخالة][٣] في الطرد، وقوة الشبه في العكس.

وذهب (١٥٩/أ) آخرون إلى تقديم العلة التي تخيل في جهة العكس، لاختصاصها بقوة الإخالة، وأدنى مأخذ المعاني مقدَّم على

الشرح

قال الإمام رحمه الله: (ولو لم تنعكس علة مقتضاها الانعكاس) إلى قوله ([أقوى من إخالة العلة الأولى في العكس لا محالة](٤)). قال الشيخ: الصحيح عندنا أن العلة لا تخيل في جانب العكس بحال، وأنه لا يدل الطرد والعكس على انتصاب الوصف علة. وإذا كان كذلك، بطل جميع هذا الكلام. ولكنا إذا صرنا إلى ما يقوله، وكانت العلة مشعرة في جانب العكس، فلا يتقوَّى بذلك أمرها في جانب الطرد. أما إذا انعكست على رأيه، فقد اجتمع فيها إخالة فقهية وفقه شبهي. فينبغي أن تكون [هي](٥) المرجحة على هذا الرأي.

[وقوله](٦): ومما يتم به الغرض في ذلك(٧) إلى آخره. [فنقول:](٨) هذا

التعليق

[١] في خ: ولو.
[٢] ساقطة من خ.
[٣] في خ: الأدلة.
(٤) ما بين [ ] ساقط من ت وفيها: إذا ثبتت علة تخلف العلة في الطرد. وانظر النص في البرهان (١٢٦٣/٢س: ١١ - ص: ١٢٦٤س: ٧).
(٥) في أ: على.
(٦) في ت: قال الإمام.
(٧) في ت زيادة نقل ما في البرهان (١٢٦٤/٢س: ٥ - ٧).
(٨) ساقطة من أ.

أعلى مسالك الأشباه، ولا يقدح في قوة الإخالة عدم الانعكاس إذا ثبتت علة تخلف العلة في الطرد.

ومما يتم به الغرض في ذلك أن العلة إذا أخالت في العكس، فالعلة المخالفة يجب أن تكون أقوى من العلة الأولى في العكس لا محالة. وإن امتنع الانعكاس لنص أو إجماع، فهذا [موضع][١] التوقف.

الشرح

الذي قاله صحيح، لأنه إذا جعل عدم العلة علة في نفي الحكم، فإذا اختلفت علة تقتضي الإثبات، فلا يثبت الحكم إلا إذا كانت العلة المناقضة للنفي مرجحة على علة النفي، كالقول في كل متعارضين أثبت أحدهما الحكم، فإنه يجب أن يكون أقوى.

قال الإمام رحمه الله: (**فإن امتنع الانعكاس لنص أو إجماع، فهذا موضع [التوقف]**(٢)) إلى قوله (**[فهذا هو اللائق [بغرض]**(٣) **الترجيح في فصل]**(٤) **العكس**)(٥). قال الشيخ رضي الله عنه: أما من ذهب إلى أن تخلف الانعكاس لنص أو إجماع، فلا يغيره عنده بحال، فإنا قد قلنا إنما يلزم نفي الحكم عند انتفاء العلة، لتعذر بقائه واستمراره، غير مستند لشيء. أما إذا دل الإجماع على استمراره، فكيف ينكر ثبوته ولا مستند لعلته؟ وهذا كما جاء أن النبي ﷺ في [عمرته](٦)، قال كفار مكة: «يقدم عليكم قوم وهنتم حُمَّى يثرب». فقال النبي

التعليق

[١] في خ والمطبوع: موضوع.

(٢) في أ: التوقيف.

(٣) في ت: بفرض.

(٤) ما بين [ ] ساقط من أ.

(٥) انظر البرهان (١٢٦٤/٢س: ٨ ـ ص: ١٢٦٥س: ٢).

(٦) في ت: عمارته.

قال قائلون: عدم الانعكاس [مفسد][١] للعلة، من حيث إنه أثر في فقهه وإخالته، فكان هذا كالنقض في الطرد.

وقال المحققون: لا يبطل العلة، فلها في الثبوت دلالة، وعلة عدم الحكم عدم العلة لو أمكن الانعكاس، فالإجماع قدح انتفاء الحكم في تقدير العدم علة، والنقض يخرج وجود العلة عن كونه علة. والقول في النقض طويل، وقد سبق تفصيله فيما تقدم، فهذا هو اللائق بغرض الترجيح في فصل الانعكاس.

مسألة:

قد تقدم القول في العلة القاصرة المقتصرة على محل النص، فإذا رأينا صحتها، فلو فرضنا علة متعدية عن محل النص، ففي ترجيحها على القاصرة خلاف. وحاصل ما قيل فيه ثلاثة مذاهب:

أحدها ـ وهو اختيار الأستاذ أبي إسحاق ترجيح القاصرة.

الشرح

ﷺ: «رحم الله امرءاً أراهم [اليوم](٢) من نفسه قوة، فرملوا»(٣). وهذا لا شك، فيه معنى معقول، قصد به إظهار قوة أهل الإسلام. ولما حج رسول الله ﷺ حجة الوداع، ولم [يبق](٤) للمشركين قوة على حال، استمر رسول الله ﷺ وأصحابه على مثل تلك الأعمال، ولا يبين ذلك عدم التعليل في الأولى.

قال الإمام رحمه الله: (**مسألة: قد تقدم القول في العلة القاصرة**) إلى قوله

التعليق

[١] في خ: مقيد.

(٢) ساقطة من ت.

(٣) أخرجه البخاري في: كتاب الحج ـ باب كيف كان بدء الرمل (٢/١٨٤). ومسلم في: كتاب الحج ـ باب استحباب الرمل في الطواف (٢/٩٢١).

(٤) في ت: يبن.

والثاني - وهو المشهور ترجيح المتعدية.

والثالث - وهو اختيار القاضي، أنه لا ترجح إحداهما على الأخرى بالقصور والتعدي.

وأول ما يجب به الافتتاح تصوير المسألة: فإن فرضنا علتين: قاصرة (١٥٩/ب) ومتعدية في نص واحد، فالقول في هذا ينبني على أن الحكم الواحد، هل يعلل بأكثر من علة واحدة؟ وهذا أصل قد سبق تمهيده. فإن لم يمتنع اجتماعهما، فلا معنى لترجيح إحدى العلتين على الأخرى، ولكن الوجه القول بالعلتين، والقاصرة والمتعدية متوافيتان في محل النص الواحد، لا تناقض بينهما، ولا تعارض، فإن المتعدية مستعملة، مقول بها [وراء][١] النص.

وإن لم نر اجتماع العلتين لحكم واحد، فإذ ذاك ينقدح الكلام في ترجيح القاصرة [على المتعدية][٢].

[أما الجمهور][٣] من [أرباب][٤] الأصول، فذاهبون إلى ترجيح المتعدية. ووجه قولهم: أن العلل [تُعْنَى][٥] لفوائدها، والفائدة

الشرح

([وتلويح](٦) متلقى من مسالك الاجتهاد)(٧). قال الشيخ: هذا الذي ذكره

التعليق

[١] ساقطة من خ.

[٢] ساقطة من خ.

[٣] ساقطة من خ.

[٤] ساقطة من خ.

[٥] في خ: تغني.

(٦) في أ، ت: يلوح.

(٧) راجع البرهان (٢/١٢٦٥س: ٤ - ص: ١٢٦٨س: ١).

[المتعدية][١]، فإن النص يغني عن القاصرة، [فكان التمسك بالمتعدية أولى.

ومن رجح القاصرة][٢]، احتج بأنها متأيدة بالنص، وصاحبها آمن من الزلل في حكم العلة، فكان التمسك بها أولى.

ووجه قول القاضي: أن الفوائد بعد صحة العلل، [وصحة العلل][٣] ترتبط بما يصححها، [مما][٤] يقتضي سلامتها عن المبطلات. فإذا دل دليل على الصحة، واستمرت دعوى السلامة، فلا نظر وراء ذلك في النتائج والفوائد، قلَّت أو كثرت، وليس من الرأي الترجيح بحكم العلة، وهو النتيجة والفائدة، والترجيح الحقيقي إنما [ينشأ][٥] من مثار الدليل على الصحة. وفائدة العلة في مرتبة ما يدَّعى لها. وقول القاضي في المسلك الذي ذكره أوجه الأقوال في مقتضى الأصول.

وما رآه الجمهور من النظر إلى الفوائد متروك بما ذكرناه.

وما اعتبره الأستاذ في مطابقة النص لحكم العلة القاصرة غير معتبر، لما نبهنا عليه من أن حق المرجح ألا ينظر إلى حكم العلة، ولا

الشرح

الإمام في هذا المكان غاية في البيان، وهو كلام لا مزيد عليه، ولكنه مبني على امتناع تعليل الحكم بعلتين مطلقا على قوله، أو في الموضع الذي تفتقر العلة إلى شهادة الأصل عندنا.

التعليق

[١] في خ: للمتعدية.
[٢] ما بين [ ] ساقط من خ.
[٣] ساقطة من خ.
[٤] في خ: ثم بما.
[٥] في خ: نشأ عن هذا.

يرجح به، (١٦٠/أ) بل الترجيح بما يصحح به العلة، ويقتضي مزيد تغليب الظن فيه.

وما ذكره مرجح العلة القاصرة من الأمن، لا وقع له، فإنه راجع إلى استشعار [خيفة][١]، لا إلى تغليب ظن، وتلويح متلقى من مسالك الاجتهاد.

والذي [ينبغي][٢] وراء ما ذكرناه، أن العلة المتعدية إذا صحت على السبر، ولم يناف صحتها طارئ، فقد وجدنا معنى على شرط الصحة، ومقتضاه اعتبار غير المنصوص [بالمنصوص][٣] عليه، وهو

الشرح

قال الإمام رحمه الله: ([ينبغي](٤) وراء ما [ذكرناه](٥) أن العلة المتعدية) إلى قوله ([والشريعة عرية](٦) عن اتفاق وقوعها)(٧). قال الشيخ: جميع ما ذكره الإمام في هذه الأبواب من ترجيح [العلل](٨)، إنما [هو](٩) كلام على التنزيل [والتقدير](١٠)، وأما على أصله، فلا يتصور منه شيء بحال. إذ شرط الترجيح اشتمال كل علة على شرائط [الصحة](١١) لو كانت

التعليق

[١] في خ: وحقيقة.
[٢] في المطبوع: ينبني.
[٣] ساقطة من المطبوع.
(٤) في البرهان: ينبني.
(٥) في ت: ذكرنا.
(٦) ساقطة من أ.
(٧) راجع البرهان (١٢٦٨/٢س: ٢ - ص: ١٢٦٩س: ٢).
(٨) في أ: العليل.
(٩) ساقطة من أ.
(١٠) في أ: والنفود.
(١١) في ت: العلة.

مستند إلى أصل ثابت منشؤه من قاعدة شرعية. فلست أرى ردها، لمكان حكمة تسنح من الفكر، منطبقة على محل النص، فإن المعاني إذا اتصفت بالصفات التي ذكرناها: من اجتماع الأمور المرعية، والسلامة عن المبطلات، والاستناد إلى منصوص عليه، فالأولون من الأئمة كانوا مسترسلين على العمل بها، وليس ما يجري في الفكر من العلة القاصرة مناقضا، فلا وجه لترك المتعدية قطعا، وإنما المتروك من قول من يرجح العلة المتعدية [تعلقه][1] بالفوائد، ومصيره

الشرح

منفردة، وهو لا يجوِّز تعليل [حكم](٢) بعلتين، لا مجتمعتين ولا متعاقبتين، إذا [استنبطتا](٣) من أصل واحد، فإن [استنبطتا](٤) من أصلين، وهما متناقضتان في الفرع، رد الأمر إلى أصل [آخر](٥)، وهو [هل](٦) الحكم معين في المجتهدات أم لا؟ فإذا بنينا على [أن](٧) الحكم معين في المجتهدات، لم يكن الترجيح جاريا على حقيقته، إذ أحدهما غير علة [بلا](٨) إشكال، فكيف ترجح العلة على غير علة؟ ولكن نتكلم على ما تكلم عليه [تنزُّلا](٩).

أما مصيره إلى [أن](١٠) المتعدية مرجحة، من جهة أنها [المفيدة](١١)،

التعليق

[١] في خ: متعلقه.
(٢) في أ: الحكم.
(٣) في ت: استنبطنا.
(٤) في ت: استنبطنا.
(٥) في ت: واحد.
(٦) في أ، ت: أن.
(٧) ساقطة من أ.
(٨) غير ظاهرة في أ.
(٩) في أ: تنزيلا.
(١٠) ساقطة من أ.
(١١) في أ: المعترة.

إلى أن العلة [تعنى][١] لثمرتها وفوائدها، وهذا واهٍ ضعيف، فالوجه التعلق باسترسال المجمعين على العمل بالقياس، كما ذكرناه. [وهذا][٢] إذا ضمه الناظر إلى ما حصلناه من القول في العلة القاصرة، انتظم له [فيه][٣] حقيقة [المراد][٤].

وعندنا أن هذه المسألة غير [واقعة][٥] في الشريعة، وإنما [هي][٦] [مقدرة][٧]، والشريعة عرية عن اتفاق وقوعها.

الشرح

فلا تترك لمكان حكمة [تُسنح](٨). فهذا منه إشارة إلى مذهب من يبطل العلة القاصرة، ولا يراها متعلق الأمر بالاجتهاد والاستنباط. وكيف نتكلم على الترجيح مع المصير إلى بطلان القاصرة؟ هذا كلام ضعيف.

وأما كلامه آخراً، وهو قوله: [قد وجدنا](٩) في الفرع معنى على شرط الصحة خاليا عن المعارضة، فكيف نترك [حكمة](١٠)، لعدم حكمة سنحت في الأصل؟

فقوله: وجدنا معنى صحيحاً(١١)، هذا عين المتنازع فيه، فإن من لا يرى

التعليق

[١] في خ: تغني.
[٢] ساقطة من خ.
[٣] في هامش خ: منه.
[٤] ساقطة من خ.
[٥] ساقطة من خ.
[٦] في خ: في.
[٧] ساقطة من خ.
(٨) غير واضحة في أ، ت. وانظر النص في البرهان (١٢٦٨/٢س: ٦).
(٩) في أ: فوجدنا.
(١٠) ساقطة من أ.
(١١) في البرهان: على شرط الصحة. راجع البرهان (١٢٦٨/٢س: ٣).

فإن قيل: قد علل أبو حنيفة رحمه الله الربا في النقدين [بالوزن][1]، وهو متعدٍّ إلى كل موزون، وعلل الشافعي رحمه الله بكونهما جوهري النقدين، (١٦٠/ب) وهذا مقتصر على محل النص، فما قولكم في ذلك؟

قلنا: الوزن علة باطلة عند الشافعي، والقول في التقديم والترجيح يتفرع على اتصاف كل واحدة من العلتين بما يقتضي صحتها لو انفردت.

الشرح

تعليل حكم بعلتين، ويرى صحة [العلة][2] القاصرة، يقول: شرط الصحة الاعتبار في الأصل، والتعدد يمنع الاعتماد على كل واحدة إلا بعد التعيين، فلم يصح الاعتماد في الأصل إلا بعد النظر في الأصل، ويتعين عليه. فلست أدري ما مراده بهذا الكلام[3]. فالصواب التعارض على ما قاله القاضي رحمه الله.

قال الإمام رحمه الله: **(فإن قيل: فقد علل أبو حنيفة [الربا][4] في [النقدين][5] بالوزن)** إلى قوله **(ولسنا نرى [للمسألة][6] الموضوعة جدوى ولا**

التعليق

[١] في خ: بالورق. وفي الهامش: لعله الوزن.

(٢) ساقطة من أ.

(٣) وقال المقترح رحمه الله: «هذه المسألة انبنى الخلاف فيها على الخلاف في مسألة أخرى، وهي ما إذا اجتمع علتان متعديتان، إلا أن إحداهما أكثر فروعاً. فمن قال بترجيح الكثيرة الفروع يقول بالترجيح ههنا من باب الأولى، من جهة أن الترجيح ثَمَّ إنما كان بكثرة الفوائد، فناهيك بعلة مفيدة وأخرى لا فائدة فيها. ومن لم يقل بالترجيح ثَمَّ، طرد أصله ههنا». راجع النكت (٨٢/أ). وانظر المسألة في: المستصفى (٤٠٣/٢). والبحر المحيط (١٨٢/٦). وشرح الكوكب المنير (٧٨٣/٤).

(٤) في ت: الزنا.

(٥) في أ: التقدير.

(٦) في ت: في المسألة.

ومن تمام الكلام في ذلك أن العلة القاصرة ـ لو صح القول بها ـ إن كانت غير مخيلة في جهة العكس، فلا معارضة، ولا مناقضة، [والنقدية][١] ليست مخيلة في جهة [الطرد][٢]، فكيف يتوقع اقتضاؤها نفي الحكم في العكس؟ وقد ذكرنا في مراتب الأقيسة أن علة الربا في الأشياء الستة واقعة [آخرا][٣] في درجات الأشباه، ولا يتسلط المستنبط عليها بتقدير الإرهاق والاضطرار إلى استنباطها، فلسنا نرى [للمسألة][٤] [الموضوعة][٥] جدوى ولا فائدة.

الشرح

فائدة)(٦). قال الشيخ رضي الله عنه: الكلام على إبطال كون الوزن علة، قد قدمناه.

وأما قوله: إن العلة القاصرة إن لم تكن مخيلة في جانب العكس، فلا معارضة. كلام غير صحيح، [لأنا](٧) قد قلنا إن المعارضة تكون على وجهين:

أحدهما ـ من جهة تعدد العلة في الأصل، على القول بامتناع تعليل الحكم بعلتين، فيقع التعارض من جهة ضيق المحل عن [الوفاء](٨) بالعكس شرعاً. (٢٠٢/أ)

والمعارضة تأتي على **جهة التناقض** في الأصل، فقال: إذا لم [تَخِل](٩) في جانب العكس، [فلا معارضة [بينها](١٠) وبين المتعدية. قال: والمتعدية

التعليق

[١] في خ: المتعدية.
[٢] في خ والمطبوع: العكس.
[٣] في خ: أخرى.
[٤] ساقطة من خ.
[٥] في خ: للموضوعة.
(٦) انظر البرهان (١٢٦٩/٢س: ٣ ـ أخير).
(٧) في ت: فإن.
(٨) في أ: الربا.
(٩) في ت: بحد.
(١٠) في ت: بينهما.

فإن قال قائل: لو استنبط ناظر علة في محل التحريم، فصادف اجتهاده علة قاصرة، ورأى محل النزاع عكسا لها، واستنبط مستنبط آخر في محل تحليل مجمع عليه علة متعدية، وصورة النزاع طردها، فما القول والحالة هذه؟ قلنا: لا يتصور أن يعارض عكس طردا، فإن الطرد في منزلة العلة، والعكس يقع في حكم العضد للإخالة على طريق التبعية، ولا يقابل ما هو أصل ما يقع فرعا في معرض التلويح. وهذا على التحقيق ـ لو قيل به ـ مصير إلى معارضة العلة ترجيحا.

الشرح

ليست مخيلة في جانب الطرد، فكيف يتخيل إخالتها في جانب العكس][1]؟

قال الإمام رحمه الله: [**فإن قال قائل:**][2] **لو استنبط ناظرٌ علة في محل التحريم**) إلى قوله (**وهذا لا سبيل إليه**)[3]. قال الشيخ: هذا الذي ذكره إذا [استنبطت][4] [علة][5] قاصرة من محل تحريم، وعُدمت في [فرع][6]، واستنبطت من محل تحريم علة متعدية، ووجدت تلك [العلة][7] المتعدية في [فرع][8]، اقتضى وجودها التحريم في الفرع، واقتضى نفي القاصرة التحريم، فقد جاءت المعارضة بين وجود المتعدية ونفي القاصرة.

وصورته: ما قررناه في تحريم التفاضل عند استنباط النقدية أو الوزن.

التعليق

(١) مابين [ ] ساقط من أ. وانظر النص بتصرف من البرهان (٢/١٢٦٩س: ١١).

(٢) في ت: فإن قيل.

(٣) انظر البرهان (٢/١٢٧٠س: ١ ـ ١٢).

(٤) في أ: استنبط.

(٥) ساقطة من أ.

(٦) في أ: الفرع.

(٧) ساقطة من ت.

(٨) في أ: الفرع.

فإذا لم يتصور في اجتماع العكس قاصرة ومتعدية على حكم التوافق، نظرا إلى الترجيح، ولم يتحقق تعارض بين قاصرة ومتعدية في أصلين مختلفين، فإن القول يرجع إلى معارضة الطرد والعكس، وهذا لا سبيل إليه.

فإن قيل: علة الشافعي في تثبيت (١٦١/أ) الخيار للمعتقة تحت العبد قاصرة، وقد قدمتموها على العلة المتعدية لأبي حنيفة. قلنا: هذا ساقط من أوجه:

الشرح

استنباط النقدية يقتضي جواز التفاضل في الموزونات، واستنباط الوزن يقتضي تحريم ذلك.

قال الإمام [رحمه الله](١): هذه محاولة ترك الطرد [لمكان](٢) العكس، ولا يتصور أن يعارض عكسٌ طرداً، فإن العكس يقع ضمن العلة، [والطرد هو الأصل](٣). وهذا إنما هو كلام في العلل التي لا يكون عكسها مستقلاً بالنفي. [أما إذا كان عكسها مستقلاً بالنفي](٤)، فلا تعدٍّ في المعارضة، وطُلب الترجيح. وإنما نتكلم ههنا على العكس الذي يقع من ضمن العلة.

قال الإمام رحمه الله: (**فإن قيل: علة الشافعي في تثبيت الخيار للمعتقة تحت العبد**) إلى قوله (**وهما عريتان عن الفوائد**)(٥). قال الشيخ: لما رجَّح الإمام المتعدية على القاصرة، وجَّه على نفسه سؤالاً في المصير إلى مذهب الشافعي، فإنه علَّل الخيار بظهور شرفها على الزوج، وهذا يقتضي ألا تخير إذا

التعليق

(١) ساقطة من ت.

(٢) في أ: مكان.

(٣) في أ: بالطرد وهو الأصل.

(٤) ما بين [ ] ساقط من أ.

(٥) انظر البرهان (٢/١٢٧٠س: ١٣ ـ ص: ١٢٧١ س: أخير).

أحدها ـ أن ما اعتمده أصحاب أبي حنيفة من تعليل الخيار باطل في نفسه، فلا ينتهي القول فيه إلى مقام الترجيح.

الشرح

عتقت تحت الحر. وعلل أبو حنيفة [بملكها][1] نفسها، وهذا يقتضي أن تخير وإن عتقت تحت حر، فكانت علته متعدية[2]، وعلة الشافعي قاصرة.

قال الإمام: علة أبي حنيفة باطلة عندنا، فلا ينتهي الأمر معه إلى الترجيح[3]، ثم عطف على ذلك إبطال علة الشافعي أيضاً. قال: وخيارها تحت العبد مما لا يعلل أصلاً[4]. (١٥٧/ب) وإذا كان المعنيان باطلين أو أحدهما، كيف يتصور الترجيح؟

أما إبطال علة أبي حنيفة، فإنه علَّل خيارها [بملكها][5] نفسها. فنقول: قال القاضي ﷺ: إن [ملكت][6] غير مورد النكاح، لم يشعر ذلك باختيارٍ في مورد النكاح، وإن ملكت مورد النكاح فالخيار. لماذا؟ هذا كلامه[7]. ونزيده تقريراً وتحقيقاً فنقول: ينزل المملِّك منزلة المالك، والسيد نَقَلَ إلى الأمة ما كان يملك منها، والسيد لم يكن له (٢٠٣/أ) سلطان على فسخ النكاح، [فالمنزَّل][8] منزلته أولى بذلك. فهذا التقدير يبطل التعليل بعلة أبي حنيفة والشافعي جميعاً.

قال الإمام[9]: وأيضاً فإن من يثبت الخيار لها، إذا عتقت تحت حر،

التعليق

(١) في أ: تملكها.
(٢) راجع البرهان (٨٣٢/٢).
(٣) نفس المرجع (١٢٧١/٢).
(٤) نفس المرجع (١٢٧١/٢).
(٥) في أ: تملكها.
(٦) ساقطة من أ.
(٧) راجع البرهان (٨١٤/٢).
(٨) في أ: المنزل.
(٩) في أ زيادة: رحمه الله.

ومنها - [أن الرأي][١] الظاهر عندنا ألا يعلل خيار المعتقة [تحت العبد][٢]، كما حققنا في «الأساليب».

الشرح

يزعم أن بريرة عتقت والزوج حر(٣)، ولم يثبت ذلك بالنظر إلى تعدية العلة، [بل](٤) بالتوقيف، فلم ينته الأمر مع أبي حنيفة إلى مقام الترجيح(٥).

[ويتصل](٦) الكلام في العلة القاصرة بمسألةٍ، وهي أن الحكم في الأصل، هل يضاف إلى العلة، أو الذي يضاف إلى العلة حكم الفرع خاصة؟ فالظاهر من قول مالك [رحمه الله](٧) من جهة استقراء الفروع أن حكم الأصل يضاف إلى العلة(٨). [وهذا هو مذهب الشافعي ﷺ(٩). ولمالك قول آخر مستنبط من فروعه، أن المضاف إلى [العلة](١٠) حكم الفرع. وهذا هو قول أبي حنيفة(١١). وإنما قلنا إن الظاهر من مذهب مالك هو الأول، من جهة أن مالكاً رحمه الله قال: من جامع في نهار رمضان ناسياً، فلا كفارة عليه(١٢). وإن كانت قضية الأعرابي مطلقة، لم يفصَّل فيها عمدٌ من نسيان. ولكنه لما استنبط معنى

التعليق

[١] في خ: أن الرأ.
[٢] ساقطة من خ.
(٣) راجع: (١٦٢/٣) هامش: ٣ من الجزء الثالث.
(٤) ساقطة من أ.
(٥) بتصرف من البرهان (١٢٧١/٢).
(٦) في أ: ويبطل.
(٧) ساقطة من أ.
(٨) حكاه عن الشارح - الزركشي في البحر المحيط (١٠٥/٥).
(٩) حكاه الغزالي في المستصفى (٣٤٦/٢).
(١٠) ما بين [ ] ساقط من أ.
(١١) راجع مسلم الثبوت وشرحه (٢٩٣/٢). والمستصفى (٣٤٦/٢). والبحر المحيط (١٠٥/٥).
(١٢) راجع: المدونة (٢٠٨/١). والاستذكار (١١١/١٠). والشرح الصغير (٢٥٣/٢).

ومنها ـ أن من يثبت الخيار للمعتقة تحت [الحر][1] يزعم أن قصة بريرة كانت واقعة والزوج حر، فلا معنى للاستشهاد بهذه الصورة في ادعاء الوقوع والاستشهاد به.

الشرح

الهتك، لم يتناول ذلك الناسي.

فإن قيل: في الواقعة ما يرشد إلى العمد، لأنه قال: «هلكت وأهلكت»(٢). [والهلاك](٣) والإهلاك إنما يكون عند التعمد. قلنا: ليس كذلك، فإنه قد يظن الظان أنه لما بطل صومه، كان ذلك هلاكاً.

ولمالك قول آخر: أن الكفارة تجب على المجامع مطلقاً(٤)، نظراً منه لترك الاستفصال في حكايات الأحوال. وعلى هذا [كان](٥) يجب [أن](٦) تثبت الكفارة على من أكل ناسياً، ولم يصر إلى ذلك أحد من أصحابنا(٧). دلَّ هذا على أنه إنما بطلت العلة لأحكام الفروع دون حكم الأصل، لثبوته مستغنياً عن التعليل. وقال أبو حنيفة: يحرم قليل الخمر وكثيره، تمسكاً بالنص، ولا يحرم من النبيذ إلا القدر المسكر طلباً للتعليل(٨).

والصحيح عندنا أن الحكم في الأصل يضاف إلى العلة، كما يضاف إليها حكم الفرع. والدليل على ذلك من وجهين:

التعليق

[١] في المطبوع: الجر.

(٢) سبق تخريجه.

(٣) في أ: الهلك.

(٤) راجع المدونة (٢٠٩/١). والاستذكار (١١١/١٠). والشرح الصغير (٢٥١/٢).

(٥) ساقطة من أ.

(٦) ساقطة من ت.

(٧) راجع: الاستذكار (١١١/١٠). والشرح الصغير (٢٥٤/٢).

(٨) راجع: المستصفى (٣٤٦/٢). والتقرير والتحبير (١٤٣/٣). والبحر المحيط (١٠٥/٥).

فإذاً هذه المسألة تقديرية لا نراها واقعة، وقد [كنا][١] ذكرنا أن اجتماع العلل للحكم [الواحد][٢] [ينساغ][٣] في نظر العقول، [ولكنه غير متفق وقوعا في الشرع][٤]، [فلا][٥] معنى لإعادة ما سبق. فهذا منتهى المراد.

ثم فرع الجدليون وراء هذا مسألتين نرسمهما، وهما عريتان عن الفوائد.

الشرح

أحدهما ـ أنا بالاستنباط نتبين قيداً في اللفظ المطلق، وذلك أنه لا فرق بين الاستنباط وبين النص على التعليل أو الإيماء إليه. ولو قال: حرمت الخمر المسكرة، أو الخمر لأنها مسكرة، اقتضى ذلك قصر الحكم على المسكر دون غيره. [فكذلك](٦) إذا استنبطنا الإسكار، فالتقدير كالأول. هذا وجه.

الوجه الثاني ـ أن العلة إنما تثبت في الفرع، بناءً [على](٧) أنها مشهود لها في الأصل. [فإذا](٨) كان حكم الأصل لا يضاف إليها، وكانت وفاقية فيه، فكيف يضاف إليها حكم الفرع، والأصل لم يشهد لها (٢٠٣/ب) بحال؟ هذا يمنع الاعتماد عليها مطلقاً.

فإن قيل: فلتستعمل هذه العلة استعمال المعاني المرسلة. قلنا: [عنه](٩) جوابان:

التعليق

[١] ساقطة من خ.
[٢] في خ: الأحد. وفي الهامش: لعله الواحد.
[٣] في خ: يساغ.
[٤] ما بين [ ] ساقط من خ.
[٥] في خ: ولا.
(٦) في أ: فكيف.
(٧) ساقطة من أ.
(٨) في أ: وإذا.
(٩) ساقطة من أ.

مسألة:

قال من يرجح العلة المتعدية: إذا تعارضت علتان فروع إحداهما أكثر من [فروع][1] الأخرى، [وهما جميعا متعديتان][2]، [فكثيرة][3] الفروع منهما مقدمة على الأخرى.

وقد ذكرنا أن أصل الكلام في المتعدية والقاصرة غير واقع، وإنما يتكلم المتكلم على التقدير، والقول في المتعديتين يجري على ذلك النحو، فليس في المتفق عندنا علتان على الوفاق لحكم واحد منصوص عليه، ومجمع عليه، وكل واحدة على شرط الصحة.

الشرح

أحدهما ـ أنا ألزمنا بطلان القياس على مقتضى التقدير السابق.

[الجواب](٤) **الثاني** ـ أن المتمسك بالمعنى المرسل يظن [بأن](٥) الشارع لو سئل عنه لحَكَمَ بمقتضاه. فإذا كان الحكم الوارد بمعزل عن المعنى، خرج المعنى عن الاستدلال [المرسل. والله أعلم](٦).

قال الإمام رحمه الله(٧): (**مسألة: قال من يرجح العلة المتعدية**) إلى آخرها(٨). قال الشيخ ﷺ: الكلام في هذه المسألة كالكلام في القاصرة

التعليق

[١] ساقطة من خ.
[٢] ما بين [ ] ساقط من خ.
[٣] في خ: فالكثيرة.
(٤) في أ، ت: الوجه.
(٥) في أ: أن.
(٦) ما بين [ ] ساقط من أ.
(٧) في ت زيادة نقل ما في البرهان (١٢٧١/٢س: ١٣).
(٨) في ت زيادة: إلى القاصرة قوله وهذا القدر كاف. وراجع النص في البرهان (١٢٧٢/٢س: ١ ـ أخير).

فإن قدر المقدر فرضهما، فلسنا نرى تعطيل العلة الكثيرة الفروع، لمكان أخرى تساويها في بعض مقتضياتها، فليس هذا [إذاً][١] - لو اتفق - [من][٢] مسالك الترجيح في شيء.

فلو فرضنا علتين متناقضتين في محل النزاع، [وأصلاهما][٣] (١٦١/ب) مختلفان، فلا يقع الترجيح بكثرة فروع إحداهما قطعا، ومن خالف في ذلك، لم نبال به، وإنما [تتخصص][٤] إحدى العلتين بما يقتضي تغليبا على الظن، والترجيح عائد إلى تلويح ظني. وهذا القدر كاف.

الشرح

والمتعدية (١٥٨/أ)، والإمام سلك ههنا مسلكه هناك. والرد عليه في هذه، كالرد [عليه](٥) هناك. ونزيد ههنا زيادة في الرد، وذلك أنه في القاصرة يميل إلى أنها غير مفيدة. فإذا قدَّم المتعدية هناك، فقد يتخيل لمذهبه وجه. وإن كنا [قد بينا](٦) أيضاً فساد الترجيح على هذا التقدير. أما ههنا، فقد ثبت لكل علة شرائط الصحة، بالنظر إلى التعدية، وبحصول الفروع.

وعمدته أنه صرف نظره إلى الفرع الذي وجدت فيه إحدى العلتين، وفقدت منه الأخرى، ولا يعارض [دليل دليلاً](٧). ونحن قطعنا نظرنا [ابتداءً](٨) عن الفرع، ونظرنا إلى الأصل، باعتبار تعدد المعنى، وبنينا الأمر

التعليق

[١] ساقطة من خ.
[٢] في خ: في.
[٣] في خ: وأصلان.
[٤] في خ: يتخصص.
(٥) ساقطة من ت.
(٦) في أ: قدمنا.
(٧) في أ: دليلاً دليل.
(٨) في أ: في ابتداء.

مسألة:

من اعتقد أن كثرة الفروع تقتضي [ترجيحا][١]، رسم مسألة، وتكلم فيها مجادلا بما يصفه.

والغرض ألا [يعرى][٢] هذا [المجموع عما قيل][٣] في أصول الترجيح. قال هؤلاء: إذا كثرت فروع علة، وقلَّت فروع أخرى، ولكن القليلة الفروع اعتضدت بنظائر لها تضاهي في عدتها فروع العلة الكثيرة [الفروع][٤]، كانت كثرة النظائر في معارضة كثرة الفروع.

الشرح

على امتناع اجتماع العلتين للحكم الواحد. والكلام فيه على حسب ما سبق(٥). (٢٠٣/ب)

ثم قال: (**مسألة: من اعتقد أن كثرة الفروع تقتضي ترجيحاً**) إلى آخر المسألة(٦). فنقول: أما الكلام على كثرة الفروع وقلتها، فقد تقدم الكلام عليه. وإذا بني الأمر على الترجيح بكثرة الفروع، فإذا كانت القليلة الفروع لها نظائر تساوي في عدتها كثرة الفروع، فهل يقوم كثرة النظائر مقام كثرة الفروع؟ هذا فيه نظر(٧).

واعلم أنه إذا وقع التفريع على أصل مختل، اختلت الفروع لا محالة.

التعليق

[١] ساقطة من خ.

[٢] في خ: يعرو.

[٣] ما بين [ ] ساقط من خ.

[٤] ساقطة من خ.

(٥) بهذا تنتهي النسخة الأمريكية (أ).

(٦) انظر البرهان (٢/١٢٧٣س: ١ ـ ص: ١٢٧٦س: ٢).

(٧) راجع المسألة في: المستصفى (٢/٤٠٢). والبحر المحيط (٦/١٨٣). وشرح الكوكب المنير (٤/٧٢٤).

وبيان ذلك بالمثال: أن الشافعي خصص لزوم الكفارة العظمى من جملة المفطرات [بالوقاع][١]، ورأى إتيان المرأة في المأتى الأصل، وفيه واقعة الأعرابي، وعدَّى [علته][٢] إلى إيلاج الحشفة في كل فرج.

واعتبر أبو حنيفة في إيجاب الكفارة الفطر [بمتنوع][٣] [المفطرات][٤]، فكانت فروعه أكثر، ولكن للاختصاص [بالوقاع][٥] نظائر كثيرة، كالغسل، والحد، ووجوب المهر، وتكميله، والإحصان، والتحليل، فكانت هذه النظائر في الاختصاص مضاهية لكثرة الفروع في علة الخصم.

الشرح

وقد حققنا أنه لا التفات إلى كثرة الفروع، فإذا كانت القليلة الفروع ظهر تأثيرها في نظائر للحكم المطلوب، كان ذلك من بابِ ملائمٍ عَارَضَ غريباً. والترجيح بذلك واقع. هذا حكم الأصول.

وأما الذين رجحوا بكثرة الفروع، فسبب ترددهم في هذه المسألة، ميلهم إلى النظائر في قوة الشهادة للعلة. وإذا كان الإمام لا ينظر إلى الأصل، وإنما ينظر إلى الفروع التي وجد فيها أحد المعنيين دون الثاني، فلا معنى لتردده في وجوب إعماله، وقد وجد (٢٠٤/أ) في الفرع المعنى الصحيح غير معارض. هذا حكم الأصول تحقيقاً وتخريجاً.

وأما مثال المسألة، فهو ما ذكره من الوقاع الذي رتب عليه الكفارة، فإن الشافعي خصّه بالإتيان في المأتى الأصلي، وفيه واقعة الأعرابي. فإن قيل: فهذا

التعليق

[١] في خ: بالوقائع.
[٢] ساقطة من خ.
[٣] في خ: بمسوغ.
[٤] في خ: النوع.
[٥] في خ: بالوقائع.

وهذا قول عري عن التحصيل في مساق كلام هذا القائل إلى أن نذكر حقيقة المسألة، فإن النظائر التي ذكرناها ما نراها معللة، فلا وجه للاعتضاد بها، وإن تمسك متمسك [بها][١] في مسلك الأشباه، [فلا][٢] تعلق أيضا بها، فإن ثبوت الأحكام [بالوقاع][٣] على الاختصاص، (١٦٢/أ) لا يغلب على الظن أن يختص بها كل حكم ينقل فيه، ولا يجري مجرى الأمثلة التي ذكرناها للرتبة العليا من أقيسة الأشباه. ومن فهم ما تقدم، تميز عنده ما نحن فيه عما سبق.

الشرح

من قبيل العلة القاصرة. قلنا: ليس كذلك، فإنه يرى أنه لو وطئ البهيمة أو المرأة في دبرها، لوجبت الكفارة(٤). فالعلة إذاً متعدية. ولكن [أبا](٥) حنيفة إذا اعتبر كل مفطر بمتنوع النوع، يعني بذلك جنس المشتهى، ففروع علتها أكثر. وعلة الشافعي لها نظائر في الشرع من الحد والغسل والإحلال والإحصان، وأشياء كثيرة. فهذا معنى كثرة النظائر، أي أن الأحكام المترتبة على الوقاع كثيرة في الشريعة.

قال الإمام: (**وهذا ليس بشيء، فإن الأحكام عندنا ليست معللة، وليست من قبيل الأمثلة، فإن تلك الأمثلة تجري في غير المطلوب**)(٦). معناه: أن الأمثلة كانت في ضرب القليل من العقل على العاقلة، وليست هذه النظائر كذلك.

التعليق

[١] ساقطة من خ.

[٢] ساقطة من خ.

[٣] في خ: الوقائع.

(٤) راجع المجموع (٣٤١/٦). والمغني (٣٧٥/٤).

(٥) في ت: أبو.

(٦) بمعناه في البرهان (١٢٧٤/٢س: ٣ ـ ٩).

وبالجملة أن تلك الأمثلة تجري في غير المطلوب، إذ النظر في اعتبار القليل بالكثير في ضرب العقل اعتضد بالقليل في حق الشريك، وكان ذلك ناشئا من عين المطلوب. والضرب مسترسل لا توقف فيه، فلا أصل إذاً لما ذكر هذا الإنسان.

ثم إنما يستقيم ما ذكره لو كانت علة الخصم صحيحة دون تقدير المعارضة، وليست كذلك. ولو صحت، لما عارضتها علة أخرى تساويها وتوافقها في بعض مقتضياتها.

الشرح

وأما قوله: إن معنى أبي حنيفة باطل بالنقض[١]، فهو رأى أنه لا كفارة على مبتلع الحصاة والنواة، وإن كان قد أفسد صومه وهتكه، ولذلك وجب القضاء عليه[٢]. وإذا بطل المعنى بالنقض، خرج عن أبواب المعارضة والترجيح[٣]. وأما قوله: المذهب المطرد مذهب مالك[٤]، فلمالك قولان:

أحدهما ـ وهو الظاهر، ما قاله أبو حنيفة من أنه لا كفارة على مبتلع الحصاة.

والثاني: التعميم في كل مفطر تعاطاه المكلف عمداً عاصياً به[٥]. وهذا

التعليق

(١) بتصرف من البرهان (٢/١٢٧٥س: ٦).

(٢) راجع فتح القدير (٢/٣٣٦).

(٣) وقال المقترح رحمه الله: «هذا الكلام من الإمام على المثال، ليس بسديد، لأن غايته إبطال المثال، ولا يلزم من ذلك إبطال الحظ الأصولي في المسألة. وعندي أن النظائر تكون مغلبة على الظن، ويحصل بها الترجيح، فإنها تثبت للعلة ملاءمة، وكثرة الفروع ليست كذلك. والعجب كل العجب أن الإمام يقول بالمرسل مع التقريب من أصول الشرع، ويثبت كونه مسلكاً شرعياً بهذا القدر، فكيف ينفي الترجيح به»؟ راجع النكت (٨٢/ب).

(٤) راجع البرهان (٢/١٢٧٥س: ٧).

(٥) راجع المدونة (١/١٩٩). والشرح الصغير (٢/٢٥٢).

وقد [ينشأ][1] من فرض هذه المسألة أصل في الترجيح فليتأمله الناظر.

فأما مسلك أبي حنيفة، فمردود من جهة التناقض المنقول عنه في مذهبه، وإنما المذهب المطرد مذهب مالك في تعليقه الكفارة بكل فطر هاتك حرمة الصوم من غير مناقضة، فإذا استنبط ذلك من محل النص، وهو [الوقاع][2]، واستنبطنا، فلا نرى لترجيح ما [يستنبطه][3] [وجها][4] [مع][5] جريان ما اعتبره مالك.

الشرح

القول ضعيف عندنا، وهو الذي نسبه الإمام لمالك رحمه الله.

فإن قيل: فبم تعتذرون عن النقض المتوجه على القول المشهور؟ قلنا: لا نقض على الحقيقة، فإنا نضيف إلى العلة قيداً، مناسباً فنقول: تجب الكفارة بكل مفطر مشتهى الجنس. أما ما لا يشتهى جنسه، فلا تجب فيه الكفارة وإن أفسد الصوم.

ونبدي المناسبة ونقول: على تقدير قوة الداعي على تقدير الاحتياج إلى قوة الصارف. وإذا ضعف الداعي، اكتفي بمجرد وازع الدين. وهذا بمثابة تحريم الخمر والنجاسات التي لا تشتهى، لم يفتقر في الانكفاف عن النجاسات إلى وضع، لعدم الشهوة غالبا، وافتقر في الخمر إلى ذلك. فإذاً لا نقض متوجه على أبي حنيفة.

التعليق

[1] في خ: تنشأ.

[2] في خ: أوقع.

[3] في خ: نستنبطه.

[4] ساقطة من خ.

[5] في خ: ومع.

وإن تعلقنا بالأشباه، وادعينا أن الوطء يجب أن يكون على مزية، اعتبارا [بالنسك][1]، فهذا شبه على بعد في معارضة معنى الهتك، [وليس من الإنصاف معارضة شبه على هذا النعت بمعنى جار في محل النزاع، وإن لم نر تعليل الكفارة، لم ينتفع بهذا ما لم نبطل معنى الهتك][2] لمالك.

وبالجملة قوله في تعميم الكفارة متجه جدا ـ والعلم عند الله ـ وليس هذا من القول في قواعد الترجيح، ولكن وضع المسألة على ما وصفناه.

الشرح ــــــــــــــــ

وأما اختيار الإمام القول الذي نسبه لمالك، فهو اختيار ضعيف، ينبني على ما ذكره من مصادفة المعنى في بعض الفروع، فلا يقدح فيه عدم مصادفته (٢٠٤/ب) معنى غيره. والرد عليه كما سبق، من وجوب الالتفات إلى علة الأصل قبل النظر في الفروع.

وأما قوله: إن الوطء ينبغي أن يكون على مزية، اعتباراً بالنسك(٣)، يريد بذلك أنه يظهر تأثير إفساد الصوم في الحج، لا في إفسادٍ ولا في هديٍ، وقد ظهر أثر الوطء في ذلك، فكان حكمه في نظر الشرع أغلظ.

قال: فليس من الإنصاف تقديم شبهٍ على هذا الوجه على معنى الهتك لمالك(٤)، أي المعنى قوي في إثبات الحكم في الفرع، فلا يترك لمثل هذا الشبه. وإنما صعبت المسألة عنده على ما أصَّله. وأما على ما اخترناه نحن، فالعسر إنما يكون في تقرير قول مالك رحمه الله. فإنه إذا كان الحكم في الأصل

التعليق ــــــــــــــــ

[١] في خ: بالشك.

[٢] ما بين [ ] ساقط من خ.

(٣) راجع البرهان (٢/١٢٧٥س: ١١ ـ ١٥).

(٤) راجع البرهان (٢/١٢٧٥س: ١١ ـ ١٥).

مسألة: متعلقة ببقايا الكلام في هذا الفن (١٦٢/ب)

قال قائلون من أصحاب الشافعي رضي الله عنه: إذا تعارضت علتان وإحداهما أكثر فروعا، بيد أن الأخرى منطبقة على الأصل والفرع من غير تأويل، والكثيرة الفروع تحتاج إلى تقدير تأويل في بعض [مجاريها][١]، فهذا يغض من جريانها، ويقدح في الترجيح بكثرة فروعها.

وبيان ذلك: أنا إذا اعتبرنا في القرابة المقتضية للنفقة والعتق البعضية، وهذا يجري في الوالدين والمولودين على انطباق. واعتبر أبو حنيفة رضي الله عنه الرحم والمحرمية، وفروع علته، وإن كانت مركبة أكثر، فإنها تتناول الأصول والفروع، غير أن الرحم والمحرمية لا يجريان إلا على تأويل بين [الذكرين][٢] والأنثيين، وذلك بأن يقدر أحدهما ذكرا

الشرح

مضافا إلى وصف، يظهر أن يكون له أثر في قوة المناسبة، فمن أراد إثباته في الفرع مع فقدان هذه المزية، افتقر إلى الدليل. وفي الوطء من قوة الداعي إليه، ما ليس في الطعام، فكيف يصح الإضراب عما فيه من قوة الداعي؟ وقد يقول مالك: لما كانت الطباع مختلفة في قوة الداعي إلى الجماع والطعام، ولا ينضبط التفاوت بحال، وجب تعليق كفارة الإفطار بكل مشتهى. وهذا القول محتمل، وللآخر وجه بيِّن. والمسألة اجتهادية، والذي نأخذ به تعليق الكفارة على كل مشتهى الجنس. والله أعلم.

ثم قال: (**مسألة: [تتعلق]**(٣) **ببقايا الكلام في هذا الفن**) إلى آخرها(٤).

التعليق

[١] في خ: مجازيها.

[٢] في خ: الذكر.

(٣) في المطبوع: متعلقة.

(٤) المرجع السابق (١٢٧٦/٢س: ٣ ـ ص: ١٢٧٧س: ٨).

والآخر أنثى، وهذا ركيك من الكلام، [لا][١] ينساغ مثله لمتشوف إلى تحصيل، وذلك أن الرحم لا تأويل فيه، وكذلك المحرمية، ولكن لا يظهر التحريم، لا [لتقاعد][٢] العلة، ولكن لعدم المحل.

وليس من الرأي التعويل على مثل هذا بعد ما قدمنا القول في كثرة الفروع وقلتها.

وقد انتهى الغرض في هذا الفن، ونحن نأخذ بعده في رسم مسائل في سائر أغراض المرجحين، إن شاء الله تعالى.

مسألة:

ذهب ذاهبون إلى أن ما تجاذبه أصلان، وتعارض في إلحاقه بأحدهما نظر النظار، فمن تمكن من توفير شبهي الأصلين، كان مسلكه مرجحا.

الشرح

فنقول: هذا الذي ذكره الإمام ههنا حسن بالغ، فلا حاجة إلى مزيد عليه(٣).

ثم قال: (**مسألة: ذهب ذاهبون إلى أن ما تجاذبه أصلان**) إلى آخرها(٤).

فنقول: إذا دار الفرع بين أصلين، فلا يخلو: إما أن يوجد فيه كل مناط بكماله، وإما أن توجد شائبة من كل مناط، فإن وجد فيه كل مناط بكماله، وكان حكم

التعليق

[١] ساقطة من خ.

[٢] ساقطة من خ.

(٣) وقال المقترح رحمه الله: «يقال للقائلين بهذه المقالة: أي شيء تعني بالتأويل؟ إن عنيت أنه قد وجد في بعض المحال علة أخرى غير هذه، فليس هي المسألة، وإن عنيت إنما هي بعينها، فلا تأويل إذاً، وإن قال: عنيت بالتأويل أنها لا تعلم في ذلك المجرى إلا بدليل، فليس هذا مرجحا، لأنه لا يختص بعلة دون علة. وهذا واضح». راجع النكت (٨٣/أ).

(٤) انظر البرهان (١٢٧٧/٢س: ٩ ـ ص: ١٢٧٨س: ١٠).

ومثلوا ذلك بالقول في يمين اللجاج والغضب، فإنها بين النذر الذي يوجب الوفاء، وبين اليمين التي توجب (١٦٣/أ) الكفارة، فمن خير بين الوفاء والكفارة كان مسلكه مرجحا، من جهة توفير شبهي الأصلين.

وهذا مزيف عندنا، من جهة أنه ترجيح مذهب، لا ترجيح علة جارية على شرط الصحة، وقد قدمنا في أول [الكتاب][١] أن المذاهب لا ترجح، ومأخذ مسألة يمين اللجاج من [الآثار عندنا][٢]. وكل من سلك هذا المسلك، فهو يزعمه [يوفر][٣] شبهين من أصلين على إبعاد في الكلام، وهو على القرب يقطعه عنهما [جميعا][٤]، وهو غافل عما يأتي.

الشرح

المناطين متناقضاً، فلا يخلو: إما أن يترجح أحد المناطين فيه، وإما أن لا يترجح. فإن ترجح أحد المناطين، فإن الاعتماد عليه واجب، وإن لم يترجح، فهذا قد قدمنا اختلاف الأصوليين فيه. يخير الناظر بين الدليلين، لا من جهة اعتقاده توفير شبهي الأصلين، فإنه أجلُّ قدراً من أن يرى ذلك، ولكن قال: إذا تحقق استواء الدليلين، ولم تظهر قوة في أحد الجانبين، وامتنع إعراء المسألتين عن الحكم، واستحال اجتماعهما جميعا، وبطل التعيين بالتحكُّم، لم يبق إلا التخيير(٥). وقد ذكرنا طريقه فيما سبق، واعترضنا عليه(٦).

التعليق

[١] ساقطة من خ.

[٢] في خ: الأيمان.

[٣] في خ: توفير.

[٤] ساقطة من خ.

(٥) بمعناه في البرهان (١٢٥٥/٢).

(٦) راجع: (٤٢٧/٤، ٤٢٨) من هذا الجزء.

وبيانه أن مقتضى النذر التزام الوفاء لا تجويزه، ومقتضى اليمين التزام الكفارة، والتخيير مباين للمقتضيين، ووضوح ذلك مغنٍ عن بسط القول فيه.

مسألة:

إذا تعارضت علتان، واختصت إحداهما بالاستناد إلى أصول، ففي الترجيح بكثرة الأصول خلاف بين أهل الأصول:

الشرح

هذا إذا وجد كل مناط في الفرع. وأما إذا وجد شائبة من كل مناط، ففي المسألة إشكال قدمناه، (٢٠٥/أ) وهو أن تنزيل الشائبة منزلة المناط الكامل عَسِرٌ، إلا أن يدل دليل على أنها مستقلة في هذا المكان. فهذا يصح، وليس من المستحيل أن يكون الوصف علة في محل وجزء علة في محل آخر، ولكن يشترط ألا يتماثل المَحَال. فإذا اجتمعت الشائبتان ووقع التخيير، كما بين الدليلين، فيجري ذلك على ما قاله القاضي رحمه الله.

أما المصير إلى أنا نوفر شبهي الأصلين، فلا شك في بطلان ذلك[١]. والأمر على ما قاله الإمام من أن فاعل ذلك يقطعه عنهما جميعا[٢]، إذ موجب كل أصل يحتم كل حكم. والمصير إلى التخيير يخالف الأصلين.

ثم قال: (**مسألة: إذا تعارضت علتان، واختصت إحداهما بالاستناد إلى**

التعليق

(١) وقال المقترح رحمه الله: «إذا تحقق التجاذب، لا يتصور توفير الشبهين، لأنه لا يخلو: إما أن يكون حكم الأصلين مثلين أو ضدين أو خلافين. إن كانا مثلين، فلا يتصور اجتماعهما، وكذلك إذا كانا ضدين. وإن كانا خلافين، جاز الجمع بينهما، وانتفى التجاذب، لأنه عبارة أن يقتضي كل أصل ثبوت الحكم، ونفيه عن الآخر. وإذا تصور اجتماعهما، انتفى هذا. فلم يبق إلا أنهما دليلان اقتضى كل واحد منهما حكما خلاف حكم الآخر، وليس هذا من باب توفير الشبهين لما بيناه». راجع النكت (٨٣/أ).

(٢) راجع البرهان (١٢٧٨/٢س: ٧).

فذهب بعضهم إلى أن ذلك يقتضي ترجيحا، من جهة أنها في محل الشواهد، وكثرة الشهادات تغلب على الظن، وهو المقصود بالترجيح، واستشهد هؤلاء بكثرة الرواة في تعارض الخبرين.

والرأي الحق عندنا يقتضي تفصيلا، فإن كان المعنى الجامع واحدا، وكان مستندا إلى أصول، فلست أرى الترجيح بكثرة الأصول، والحالة هذه، فإن الدلالة على الحكم [هي][١] المعنى، وإنما يذكر الذاكر الأصل استئناسا به، وأمْناً من الوقوع في متسع الظنون، مع العلم بأن مسالكها مضبوطة في الشريعة. وهذا يحصل بأصل واحد، وليس عدد الأصول بمثابة عدد الرواة، فإن التعويل في الأخبار على الثقة وظهورها في الظن، وهذا يزداد بزيادة عدد الرواة.

الشرح

أصول) إلى قوله (فليفهم الناظر ما يرد عليه)(٢). فنقول: المسألة مصورة فيما إذا كانت إحدى العلتين ترجع إلى أصل، والأخرى ترجع إلى أصول. وأما الذي ذكره الإمام في الصورة الثانية، فخارج عن المسألة بالكلية، لأنه صورها في اجتماع معان في مسألة يرجع كل معنى إلى أصل. فليس هذا من المسألة بسبيل. ثم هو أيضا لا يجري على أصله في امتناع اجتماع العلل للحكم الواحد.

فلنرجع إلى المسألة في الحقيقة، وهو المعنى الواحد إذا رجع إلى أصول متعددة. أما من لم ير الترجيح بذلك، فقد احتج لهم الإمام بحجة، وهي أن الاعتماد في الحقيقة إنما هو على المعنى والأصل، يعني لانحصار المسألة. وهذا يحصل بأصل واحد، وما وراء ذلك، لا حاجة إليه.

وهذا الذي قاله ممكن، ولكنه قد يقال في مقابلة ذلك: إن المعنى إذا

التعليق

[١] في خ: من.

(٢) المرجع السابق (٢/١٢٧٨س: ١١ - ص: ١٢٨٠س: ١١).

ولو استمكن القايس من جوامع، وكل جامع معنى مستقل (١٦٣/ب) مستند إلى أصل، ولم يتمكن الخصم إلا من معنى واحد، فلا شك أن من كثرت معانيه مع الاستواء في الرتب مقدَّم لكثرة الدلالات. وهذا الآن يناظر كثرة الرواة.

ولكن إذا عارض معنى الخصم معنى آخر، ثم أتى بمعان، فهذا من باب ترجيح دليل بدليل، وقد تقدم القول فيه، وهو متعلق بلفظ بعدما وضح أن صاحب المعاني يقدم مذهبه.

ومما يتصل بهذا الفصل أن الناظر في مسلك الأشباه قد يلقى صورة تضاهي كثرة الأصول والترجيح بها واقع.

الشرح

صودف الحكم على وفقه في أصل واحد، فقد [تمكن][1] الوقفية فيه دون السببية. إذ كثرت الأصول، واستمر الحكم بعد أمر الاتفاق[2]. وهذا ظاهر في العادة، فإنه إذا دخل شخص مكاناً، ودخل معه آخر إليه، احتمل أن يكون دخل بدخوله، واحتمل أن يكون دخل عند دخوله، فإذا تكرر دخوله معه، أرشد ذلك إلى قصد الاقتران، وضَعُفَ احتمال الوقفية.

فإن قيل: المناسبة الظاهرة مع الاقتران ترشد إلى [السبب][3] دون

التعليق

(١) في ت: أتمكن.

(٢) وقال المقترح رحمه الله: «هذا الكلام ليس بسديد، فإن الأصول هي الشاهدة بالاعتبار، فهي دليل الدليل إذاً. ولا شك أن كثرة الأدلة يزيد في غلبة الظن، فتكون مرجحة. ولو سلم للإمام أن فائدة الأصول إنما هو الأمن من الوقوع في متسع الظنون كما قال، فالترجيح أيضا ظاهر، فإن ما أمن فيه ذلك، أغلب على الظن مما انتفى عنه الأمن. فعلى كل تقدير، الترجيح ظاهر بكثرة الأصول كما ترى». راجع النكت (٨٣/ب). والبحر المحيط (١٩٣/٦).

(٣) غير واضحة في ت.

ومثاله: أن أحمد بن حنبل رحمه الله جوَّز المسح على العمامة، تشبيها بالمسح على الخفين، ومنعه الشافعي رحمه الله، تشبيها بالوجه واليدين. فإذاً ما يمنع المسح فيه أكثر، وهذا يقوى من جهة أن الكلام في قربة واحدة تشتمل عليها رابطة، فكثرة الأمثلة فيها تقرب من مآخذ الأشباه، وليس هذا كأصول متبددة يجمعها معنى واحد. فليفهم الناظر ما يرد عليه.

فإن قيل: إلحاق الرِّجل بالرأس أخص وأمس، من جهة أن التخفيف يتطرق إليها. قيل: هذا باطل، فإن ما ابتنى على التخفيف

الشرح

المصادفة، وإلا إذا كانت كثرة الاقتران على حياله ترشد إلى السببية، كانت مقربة لجانب المناسبة في انتفاء المصادفة. فهذا له وجه لا ينكر، والمسألة اجتهادية.

وأما مصير الإمام إلى أن مثل ذلك يقتضي تقديماً في الأشباه، وينزِّل كثرة الأصول في أبواب الأشباه منزلة (٢٠٥/ب) الرواة في مراتب البينات[١]. وهذا والأول عندي سواء. فيقال فيه ما قيل فيه.

وبيانه: هو أن الوصف الشبهي: هو وصفٌ لا على ذوق الطرديات، وافتقر إلى ورود الحكم على الوفق ليقوِّي في النفس الملاحظة. وهذا يحصل بأصل واحد، وليس يشترط كثرة الأصول في الأوصاف السببية. فإن وقع الترجيح بكثرة الأصول في أبواب الأشباه، وجب أن يكون كذلك في أبواب المعاني. وبالله التوفيق.

ثم قال: (فإن قيل: إلحاق الرأس بالرجلين)[٢] إلى آخر المسألة. فنقول:

التعليق

(١) راجع البرهان (١٢٧٩/٢س: أخير).

(٢) المرجع السابق (١٢٨٠/٢س: ١٢ - ص: ١٢٨١س: ٣).

أشعر ابتناؤه عليه باكتفاء الشرع به حتى لا مزيد، وهذا يعتضد بأمر واقع، وهو تيسير مسح الرأس مع العمامة من غير احتياج إلى [تنحيتها][١]، بخلاف القدم والخف، ثم [مجال][٢] الأشباه في الرخص [البعيدة][٣] [عن][٤] مدارك المعاني الجزئية والكلية ضيق جدا، والأصل اتباع الأصل.

مسألة:

إذا تعارض قياسان، [ومع][٥] أحدهما ظاهر معرض للتأويل، (١٦٤/أ) فالعلماء على مذاهب:

الشرح

خرج الكلام عن مقصود المثال في الالتفات إلى كثرة الأصول، واعتمد في منع المسح على العمامة على الفرق بين العمامة على الرأس، والخف على القدمين، من جهة عسر النزع في أحدهما وخفته في الآخر. وهذا الفرق صحيح، ولكن ليس هذا الكلام من قبيل الترجيح بكثرة الأصول، ولكنه كلام يقطع الإلحاق، ويوجب إمساس البشرة بالماء.

ثم قال: (**مسألة: إذا تعارض قياسان ومع أحدهما ظاهر**)(٦) إلى آخرها.

فنقول: أما المذهب الأول، فباطل بما ذكره الإمام، والمذهبان الآخران متقاربان أيضا. والظاهر عندي إعمال الظاهر مرجحاً بأحد القياسيْن أو مستندا للعمل، والقياسان متعارضان. وإنما اخترنا ذلك، لأن الظاهر دليل، فلما عارضه

التعليق

[١] في المطبوع: تتميمها.

[٢] في المطبوع: محل.

[٣] في خ: المعدة.

[٤] في خ: من.

[٥] في خ: مع.

(٦) انظر النص في البرهان (١٢٨١/٢س: ٤ ـ ص: ١٢٨٢س: ٥).

قال بعضهم: إذا كان الظاهر بحيث يسوغ تأويله بالقياس الذي يعارضه، فلا وقع له، ولا ترجيح به، والقياسان متعارضان. وقال قائلون: القياس الذي يعتضد بالظاهر مرجح.

وقال آخرون: القياسان يتساقطان، والتعلق بالظاهر.

فأما من أسقط الظاهر، فمذهبه مردود، وذلك أن تأويل الظاهر إنما ينساغ إذا اعتضد بقياس غير معارض، والمسألة مفروضة في تعارض القياسين.

وإذا بطل هذا المذهب، فالمذهبان الآخران بعده متقاربان، حاصلهما يئول إلى تقديم المذهب الذي توافق عليه الظاهر والقياس.

والعبارة السديدة: [ترجيح][1] القياس المعتضد بالظاهر، فإن الظاهر لا يستقل دليلا مع قياس يصلح لإزالة الظاهر، فإذا لم يستقل دليلا، واعتضد به قياس، أفاده ترجيحا وتلويحا، ولا مرد على من أسقط القياسين، وتمسك بالظاهر، والأمر بعد بطلان المذهب الأول قريب.

الشرح

القياس، وقف لأجل معارضه، فإذا عارض المعارض معارض آخر يساويه، كان وجوده كالعدم، فيبقى الظاهر معتمداً.

وقد يقال إن القياس إذا انضم إلى الظاهر، صلح لكونه ترجيحاً، وإن لم يصلح لكونه دليلاً، نظراً إلى معارضه. واختار الإمام أن يستند العمل إلى القياس ويرجح بالظاهر، واعتل بأنه يبعُد أن يكون الظاهر دليلاً وفي مقابلته قياس يخصصه. وهذا ضعيف، إذ المخصص إنما يكون مخصصاً لو انفرد، أما إذا عارضه مثله، لم يقرَّ على التخصيص بحال، والمذاهب كلها متقاربة.

التعليق

[1] في المطبوع: ترجح.

مسألة:

إذا تعارض قياسان، واعتضد أحدهما بمذهب صحابي، فمن يقول: مذهب الصحابي حجة، عدَّ هذا من انضمام دليل إلى أحد القياسين، وهذا يقتضي تقديم المذهب الذي [تطابق][1] عليه القياس ومذهب الصحابي، ويقع الكلام في أن هذا، هل يسمى ترجيحا أم لا؟

الشرح

ثم قال: (**مسألة: إذا تعارض قياسان واعتضد أحدهما بمذهب صحابي**) إلى قوله (**[وفيه نستقصي]**(٢) **القول في مذاهب الصحابة**)(٣). فنقول: اختلف الناس في مذهب الصحابي، هل يجوز إسناد الحكم إليه، ويكتفى بذلك عن المطالبة بقيام دليل أو لا يكتفى به؟ وإذا قلنا إنه لا يكتفى به، فهل يكون ترجيحاً لدليل على دليل، أو يكون ترجيحاً أيضا؟ أو يفرق بين صحابي يشهد له الشرع بمزية العلم وتمام الدرك؟

فالعلماء على مذاهب، فذهب (٢٠٦/أ) قوم إلا أن مذهب الصحابي حجة مطلقاً، وقوم إلى أن مذهب الصحابي حجة إن خالف القياس، وقوم إلى أن الحجة قول أبي بكر وعمر رضي الله عنهما خاصة، لقوله ﷺ: «اقتدوا باللَّذيْن من بعدي: أبي بكر وعمر»(٤). وقوم إلى أن الحجة قول الخلفاء الراشدين إذا اتفقوا(٥). والكل باطل عندنا(٦).

التعليق

[١] في خ: طابق.

(٢) في البرهان: ونستقصي.

(٣) راجع البرهان (١٢٨٢/٢س: ٦ - ص: ١٢٨٤س: ١).

(٤) أخرجه الإمام أحمد (٣٨٢/٥). والترمذي. الحديث (٣٦٦٢). وابن ماجه (٩٧). والحاكم وصححه (٧٥/٣). وانظر تخريج أحاديث المختصر والمنهاج: ٢٩٩.

(٥) راجع المسألة في: المستصفى (٢٦٠/١). والبحر المحيط (٥٣/٦، ١٩٤). وشرح الكوكب المنير (٤٢٢/٤).

(٦) قاله الغزالي في المستصفى (٢٦١/١).

وإذا كنا لا نرى التعلق بمذهب الصحابي، فلا أثر له في الترجيح، وقوله كقول بعض علماء التابعين ومن بعدهم.

الشرح

وأقرب المذاهب إلى الصواب قول من يقول: إنه إذا خالف القياس وجب اتباعه. هذا إذا تحققنا أن جميع وجوه الرأي لا [تقتضي][1] ما حكم به الصحابي، وإن كنا لا نرى ذلك أيضا.

والدليل عليه أن من يجُوزُ عليه الغلط والسهو، ولم تثبت عصمته، فلا حجة في قوله، فكيف يحتج بقوله مع جواز الخطأ عليه؟ وكيف تُدَّعَى عصمته من غير حجة متواترة؟ وكيف يتصور عصمة قوم يختلفون؟ وكيف يختلف المعصومون؟ كيف وقد أجمعت الصحابة على جواز مخالفة آحاد الصحابة؟ فلم ينكر أبو بكر وعمر رضي الله عنهما على من خالفهما في الاجتهاد، بل عمل كل مجتهد بما غلب على ظنه. فانتفاء الدليل على العصمة [ووقوع][2] الاختلاف، وتصريحهم بجواز مخالفتهم، أدلة بَيِّنة في منع وجوب الاتباع[3].

وقد قال [المخالف][4]: وإن لم تجب العصمة، فإذا أوجب الاتباع لزم. وكان بمثابة خبر الواحد والقياس. وقد قال ﷺ: «أصحابي كالنجوم، بأيهم اقتديتم اهتديتم»[5]. والجواب: أن هذا خطاب مع عوام أهل عصره بتعريف

التعليق

(١) في ت: يقتضي.
(٢) في ت: وقوع.
(٣) قاله الغزالي في المستصفى (١/٢٦٢).
(٤) ساقطة من ت. وهي الشبهة الأولى في المستصفى (١/٢٦٢).
(٥) أخرجه ابن عبد البر في: جامع بيان العلم (٢/٩١، ١٩٤). وابن حزم في الإحكام (٦/٨٢). من طريق سلام بن سليم، وهو مجمع على ضعفه. وأخرجه الخطيب في: الكفاية في علم الرواية: ٤٨. من طريق سليمان بن أبي كريمة، وهو ضعيف الحديث. وانظر في الكلام على الحديث: سلسلة الأحاديث الضعيفة للألباني (٥٨ - ٦١).

وإن [اعتضد][١] القياس [بمذهب][٢] (١٦٤/ب) صحابي شهد له الشارع بمزية علم في ذلك الفن، كقوله ﷺ: «أفرضكم زيد». فهذا على المذهب الظاهر يقتضي ترجيحا، وإن كنا لا نرى قول الصحابي حجة، وذلك لما في هذا التوافق من تغليب الظن، مع المصير إلى أن مجرد قوله ليس بحجة.

الشرح

درجة الفتوى لأصحابه، حتى يلزمهم اتباعهم، وهو تخيير لهم في الاقتداء بمن شاءوا. ولكن هذا عندنا إنما يكون إذا لم يترجح أحدهم بالعلم عند المستفتي. أما إذا ترجح عنده، فقد قدمنا الكلام عليه(٣). على أن هذا لا يدل على وجوب الاتباع، بل على [الاهتداء](٤) إن وجد الاقتداء(٥).

الشبهة الثانية: إن دعوى وجوب الاتباع إن لم [تصح لجميع الصحابة](٦)، فلتثبت للخلفاء الأربعة، لقوله ﷺ: «عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي»(٧). وقوله: «عليكم» للإيجاب. والجواب: أن هذا لو كان يدل، لحَرُم على بقية الصحابة الاجتهاد، ووجب تقليد الخلفاء الأربعة، فلئن جاز خروج الصحابة بدليل، جاز خروج العلماء بدليل، وقد كانوا رضي الله عنهم

التعليق

[١] ساقطة من خ.
[٢] ساقطة من خ.
(٣) راجع: (٢١٥/٤) من هذا الجزء.
(٤) في ت: الاقتداء. والتصحيح من المستصفى.
(٥) راجع المستصفى (٢٦٢/١).
(٦) في ت: يصح للصحابة.
(٧) هذا جزء من حديث أخرجه أحمد (١٢٦/٤). وأبو داود. (٤٦٠٧). والترمذي (٢٦٧٨). وابن ماجه (٤٢). والدارمي (١٤٤). والحاكم (٩٥/١). وانظر تخريج أحاديث المختصر والمنهاج: ٩٩.

ثم قال الشافعي رضي الله عنه: [قول زيد][1] في الفرائض أرجح من قول معاذ، وإن قال: «أعرفكم بالحلال والحرام معاذ». وذلك أن شهادة الرسول عليه السلام لزيد أخص في الفرائض، وأدل على اختصاصه بمزية

الشرح

يجتمعون ويتشاورون ويختلفون، ولا ينكر بعضهم على بعض. وهذا منقول تواتراً.

فالظاهر أنه أراد من الأُمة سلوك نهجهم في السير والدين وتقديم أمر الله تعالى، وإيثار الآخرة على الدنيا، زهداً فيها وإعراضاً عنها.

وقد يمكن أن يكون المراد حثُّ الرعية على طاعة (٢٠٦/ب) الأئمة، والنهي عن المخالفة وإبداء المشاقة، لا الأمر بالتقليد بحال(٢).

الشبهة الثالثة: قولهم: إن لم يجب تقليد الخلفاء، فليجب تقليد أبي بكر وعمر رضي الله عنهما، لقوله ﷺ: «اقتدوا باللذين من بعدي: أبي بكر وعمر»(٣). قلنا: فلنقتد بهما في تجويزيهما لغيرهما مخالفتهما. ثم رد عليه من التأويل ما سبق. ثم الأخبار المتقدمة تعارضه. ولو اختلفنا كما اختلفا في التسوية في العطاء والتفضيل، فأيهما يتبع(٤)؟

الشبهة الرابعة: أن عبد الرحمن وَلَّى علياً الخلافة بشرط الاقتداء بالشيخين فأبى، وَوَلَّى عثمان فقَبِل ذلك، فعقد له(٥)، ولم ينكر عليه. قلنا: قد خالف في ذلك عليٌّ رضي الله عنه، فمن أين يصير قول خصمه حجة عليه؟ ويحتمل أن

التعليق

[1] ساقطة من خ.

(٢) راجع هذا الجواب في: المستصفى (١/٢٦٣وما بعدها).

(٣) سبق تخريجه قريباً.

(٤) راجع في تقرير الشبهة وجوابها: المستصفى (١/٢٦٤وما بعدها).

(٥) أخرجه البخاري في صحيحه. الحديث (٧٢٠٧). وعبد الرزاق في مصنفه (٥/٤٧٧).

الدرك فيها، وكذلك مذهبه مع انضمام قياس أرجح من مذهب علي رضي الله عنه، وإن قال الرسول عليه السلام: «أقضاكم علي». وهذا أوضح وأبين مما قدمناه في معاذ، فإن شهادة الشارع له بمزية النظر في القضاء تشير إلى

الشرح

يكون عبد الرحمن لم يرد بالاقتداء التقليد، وإنما أراد سلوك طريق الحق دون التقيلد في الأحكام.

فإن قيل: لو كان كذلك، لم يمتنع عليٌّ منه. قلنا: يكون عليٌّ قد فهم التقليد في الأحكام فامتنع، ويكون عبد الرحمن إنما قصد سلوك طريق العدل، أو يكون عبد الرحمن فهم جواز تقليد العالم للعالم. وهذا لعمري ضعيف، وهو أن المجوِّز لا يجوِّز الاتباع، ولكنه يسوِّغه. وظاهر حال عبد الرحمن الإلزام[1]. فلا وجه إلا أن يحمل الأمر على أنه قصد العدل والإنصاف، ولم يفهم عنه عليٌّ رضي الله عنه ذلك[2].

وقد كنا قلنا: إن أقرب المذاهب قول من يفرِّق بين كونه موافقاً للقياس أو مخالفاً له، ويرى أنه لا يخالف القياس إلا عن توقيف اتفق وقوفه عليه وإن لم يبلغنا. وهذا لا يتحقق أنه لم يستند إلى الرأي بحال.

ولو تحققنا استناده إلى غير الرأي وللبراءة الأصلية، ويتعيَّن عندنا أنه إنما أسنده إلى التوقيف. فهذا موضع كلام. وهو يشبه ما إذا روى خبراً وخالفه، فإنا اخترنا هناك سقوط التمسك بالخبر، والرجوع إلى رأيه[3]. وهذا من ذلك القبيل.

فإذا تقرر هذا، فإن بنينا على أن قول الصحابي حجة، كان هذا من باب ضم دليل إلى دليل عند تعارض القياسين. وقد تقدم القول: هل يحكم بتعارض

التعليق

(١) راجع فتح الباري (١٣/١٩٧).

(٢) راجع في تقرير هذه الشبهة وجوابها: المستصفى (١/٢٦٥).

(٣) راجع: (٢/٢٦٩) من الجزء الثاني.

التفطن لقطع الشجار وفصل الخصومة، والتهدِّي إلى تمييز المبطل عن المحق، والشهادة بمزية العلم في الحلال والحرام أوقع في مظان الاجتهاد، والشهادة بمزية العلم في الفرائض أخص من [الجميع][1].

فهذه إذاً ثلاث مراتب.

الشرح

القياسين ويستند العمل إلى مذهب الصحابي، أو يكون القياس الذي عضده قول الصحابي مقدماً(٢)؟

وإن قلنا: إنه لا يكون حجة، وقد اختلفوا في كونه مرجحاً، ذهب القاضي رحمه الله إلى أنه لا يقع به ترجيح، وقوله كقول غيره. قال: ولا يقوى دليل بمصير مجتهد إليه(٣). وقول القاضي أصح الأقوال في نظر الأصول. وفرَّق الشافعي بين أن يكون الصحابي ممن (٢٠٧/أ) شهد له الشرع بمزية الدرك في ذلك الفن أم لا. فإن لم يشهد له الشرع، كان قوله كقول غيره من العلماء، وإن شهد له، فمذهبه يرجح القياس الذي عضده(٤).

والصواب عندنا أيضاً أن هذا لا يعوَّل عليه إذا فرع القول على أن كل مجتهد مصيب. **وبيانه**: لو ثبت تفاوت بين الدليلين عند الناظر، وكان الصحابي قد أخذ بالدليل الضعيف، لم يصح للمجتهد الذي ثبت عنده ضعف مأخذه أن يصير إليه، بناء على أن الشارع شهد له بمزية العلم في ذلك الفن(٥).

التعليق

[١] في خ: الجمع.

(٢) راجع: (٤٧٥/٤) من هذا الجزء.

(٣) نقله عنه الغزالي في المستصفى (٢٧٣/١).

(٤) راجع البحر المحيط (٧٤/٦، ١٩٤). وشرح الكوكب المنير (٤٢٤/٤).

(٥) وقال المقترح رحمه الله: «لا يلزم من الشهادة له ترجيح مذهبه على مذهب غيره من الصحابة، فإن المعلوم من أحوال الصحابة ﷺ أنهم كانوا يختلفون في المسائل، ويحتج كل واحد منهم على الآخر ويخالفه، وإن كان مشهوداً له في ذلك العلم. وهذا موجود كثير في مسائل الفرائض. فلو كان هذا مسلكاً في الترجيح صالحاً، لما=

فإذا لم يكن في الواقعة قياس، واجتمعت هذه المراتب، فالقول في تقليد من يقلَّد يتعلق بكتاب «الفتوى»، وبيان المفتي والمستفتي، [وفيه نستقصي][1] القول في مذاهب الصحابة.

الشرح

والسبب في ذلك أن هذه الشهادة تفيد غلبة ظن من حيث الجملة في أن قوله صواب. فإذا كان النظر الخاص في عين المسألة يوجب ضعف دليله، فكيف يترك الأمر الخاص لأمر جلي؟ فإن مقصوده في المحل المخصوص، أنه لا تبقى غلبة الظن بقوة مأخذه مع ظهور القوة في خلافه.

وإذا امتنع أن يصير إلى قوله عندما يثبت عنده ضعف مأخذه، فكذلك إذا غلب على الظن الاستواء. فالمصير إلى التقديم يقتضي حصول غلبة ظنٍّ بقوة ما صير إليه من الدليل، والنظر الخاص يقتضي غلبة ظن التسوية. فلا وجه لترك الاستواء المظنون من الجهة الخاصة.

هذا هو الجاري على قول من يقول كل مجتهد مصيب. أما من يقول المصيب واحد، فلا يبعد أن يرجِّح بقول الصحابي. إذ هذا القائل لم يظن الاستواء بحال، إذ الأمر متلبس عليه، والاستواء عنده مفقود. وقد لا يصير إلى تقديم ما صار إليه الصحابة، لأنه قد تبين بالبحث الخاص أن الجهات الظاهرة ليس فيها ما يقتضي تقديماً، فيغلب على ظنه بسببها أن المرجِّح سلك في الترجيح غير مسلكه، فيجوز ألا يترجح عنده أحد السببين بمصير الصحابي إليه. هذا محل احتمال. والظاهر عندي على هذا الأصل الترجيح بمذهب الصحابي. ولعل الشافعي رحمه الله إنما بنى الترجيح على ذلك، وهو الظن به.

وما ذكره الإمام من تلك الرتب(٢)، أمور مستغنى عنها عندنا. **وبيانه:** أن

التعليق

= أهمله الصحابة. وهذا القدر كافٍ في ذلك». النكت (٨٣/ب وما بعدها).

[١] في المطبوع: وسنستقصي.

(٢) راجع البرهان (١٢٨٤/٢س: ٧).

فإن قيل: إذا اعتضد مذهب بقول أبي بكر وعمر رضي الله عنهما، فما الرأي فيه؟ وقد قال ﷺ: «اقتدوا باللذين من بعدي: أبي

الشرح

تلك الأخبار تدل على مزية العلم، وتمام الفهم والمعرفة بأحكام الشرع. وهذا عندنا يثبت للصحابة على العموم، بالإضافة إلى من بعدهم من الناس.

والصواب أنه متى لم يظهر للمجتهد دليل الترجيح في أحد الدليلين، وصادف قول صاحبٍ على وفق أحدهما أن يرجِّح به. نعم، تلك الشهادات يظهر أثرها إذا اختلف الصحابة فيما بينهم، واستوت عند المجتهد مآخذهم، فقد ترجَّح بعض المآخذ على بعض بهذه الشهادة، وإذا رُجِّح بالشهادة، فقد قدمنا قبل هذا أنه إذا تحققت المعارضة، كان الخاص مقدماً على العام[1]. وهذا (٢٠٧/ب) من هذا القبيل.

وما ذكره الشافعي من الترجيح يرجع إلى هذا [التقدير][2] من طلب خصوص الشهادة وعمومها. فإن الشهادة لعلي أعم من الشهادة لزيد، إذ الحلال والحرام يكون في المواريث وغيرها، والشهادة لزيد في الفرائض أخص الشهادات، فإذا عارض قول عليٍّ قول معاذ في الحلال والحرام، قدِّم قول معاذ، وإذا عارض قول معاذ في الفرائض قول زيد، قدِّم قول زيد فيها. وإذا عارض قول معاذ قول عليٍّ في القضاء في غير الفرائض، قدِّم قول عليٍّ. وإذا عارض قول معاذ في الحلال والحرام قول زيد في غير الفرائض، قدِّم قول معاذ. فعلى هذا [التقدير][3] تجري هذه المراتب. والله تعالى الموفق بعونه وحسن توفيقه وتأييده.

ثم قال: (**فإن قيل: فإذا اعتضد مذهب أبي بكر وعمر**) إلى قوله (**كقول**

التعليق

(١) راجع: (٤/٤٧٥) من هذا الجزء.

(٢) في ت: التقرير.

(٣) في ت: التقرير.

بكر وعمر». قلنا: هذا أعم عندنا من الشهادة لعليٍّ بمزية العلم في القضاء، فإنا نجوِّز أن الرسول ﷺ أشار إلى الاستحثاث على اتباعهما في الخلافة، وإبداء الطاعة، فإذا انضم إلى المراتب [الثلاث][١] (١٦٥/أ) في الشهادة للصحابة رضي الله عنهم مرتبة رابعة، فأعلاها وأولاها في التعلق أخصها، وتليها الشهادة لمعاذ، وتليها الشهادة لعلي رضي الله [عنهم][٢]، ثم يلي ما ذكرناه الشهادة لأبي بكر وعمر رضي الله عنهما.

ثم قال الشافعي: قول عليٍّ في الأقضية كقول زيد في الفرائض، وقول معاذ في التحليل والتحريم، إذا لم يتعلق بالفرائض، كقول زيد في الفرائض.

مسألة:

إذا تعارضت علتان وإحداهما مستندة إلى أصل مجمع عليه، أو إلى نص، والأخرى ليست كذلك، فالمستندة إلى الإجماع أو إلى محل النص مرجحة.

الشرح

زيد في الفرائض)[٣]. فنقول: وهذا كله قد قدمناه فلا نعيده.

ثم قال: (مسألة: إذا تعارضت علتان وإحداهما مستندة إلى أصل مجمع عليه)[٤] إلى آخرها. فنقول: الترجيح واقع في مثل ذلك، فلا إشكال، والسبب فيه أن الأصل الشاهد للعلة إذا علم ثبوته، فقد قويت شهادته. وإذا كان مظنون الثبوت، فشهادته مرتبة على ثبوته، وثبوته مظنون، فشهادته مظنونة. وما يتطرق

التعليق

[١] ساقطة من المطبوع.

[٢] في خ: عنهما.

(٣) راجع البرهان (١٢٨٤/٢س: ٢ ـ أخير).

(٤) انظر نص المسألة في البرهان (١٢٨٥/٢س: ١ ـ ص: ١٢٨٦س: ٧).

وبيان ذلك بالمثال: أن أبا حنيفة رحمه الله إذا أوجب الكفارة في الطعام، وقاسه على الوقاع، [فعِلَّته][١] مستندة إلى محل الإجماع والنص، ونحن إذا أبقينا الكفارة واستنبطنا القياس من بلع الحصاة، لم يكن مستند قياسنا مجمعا عليه، وهو أظهر ما يعتنى به في الترجيح. ولكن [لا][٢] ينتهي القول مع أبي حنيفة إلى الترجيح، فإن ما استنبطه باطل، وإنما يقع الترجيح وراء الاستقلال.

نعم، مصادمة مالك عسرة، فإنه [لا يناقض][٣]، ولا يوجد معه أصل به مبالاة.

ومن هذا القبيل الذي ذكرناه أن أبا حنيفة إذا استنبط علة في عتق الأمة تحت العبد، وعدَّاها إلى الأمة المعتقة تحت الحر، فعلَّتُه - إن صحت - مستندة إلى محل النص، فإن وجدنا محلا مجمعا عليه في نفي الخيار، واستندنا إليه علة في عتق الأمة تحت الحر، [تفاوتت][٤] العلتان.

الشرح

إليه الظن من وجهين، فهو أضعف مما إذا كانت إحدى الجهتين معلومة. ولكن هذا بشرط تساوي العلتين في الدلالة، وإلا فلا يبعد أن يكون أحد المعنيين أقوى في نفسه، بأن يكون من قبيل الضرورية أو الحاجية، فيكون أصله مختلفاً فيه، ولكنه ثابت بخبر واحد نص، أو مستند إلى عموم، والمعنى الآخر ضعيف من أبواب المناسب الإقناعي، ولكنه مستنبط من أصل مجمع عليه، فلا بُعْد في

التعليق

[١] في خ: فعليه.
[٢] ساقطة من خ.
[٣] ساقطة من خ.
[٤] في خ: تقاومت.

وهذا تقدير ذكرناه تمثيلا، وإلا فعلة أبي حنيفة باطلة في تلك المسألة. (١٦٥/ب) والصحيح عندي قصور العلة رأسا على خيار المعتقة تحت العبد، كما ذكرنا في «الأساليب». فلينتبه الناظر لهذا الأصل العظيم في الترجيح، وليكن على بال منه.

مسألة:

إذا تقابلت علتان إحداهما ذات وصف واحد، والأخرى ذات وصفين فصاعدا، فذهب بعض الجدليين إلى [تقدم][1] التي هي ذات وصف واحد، وعلَّلوا بأمرين:

الشرح

أن يترجح المعنى القوي على المعنى الضعيف. فهذا تفصيلٌ لابد منه في هذا المكان(٢).

ثم قال: (إذا [تعارضت](٣) علتان وإحداهما ذات وصف واحد) إلى قوله (**ويعود الكلام إلى القول في تعليل الحكم بعلتين**)(٤). فنقول: أما القول بالترجيح بكثرة الفروع، فقد تقدم الكلام عليه، وحققنا القول فيه. وأما كون الاجتهاد يقل(٥)، فهذا باطل، فإنه لابد للمجتهد من النظر في الوصف الذي يجوز اعتماده، والذي لا يجوز، فإن أسقط معتبراً كان غالطاً، وإن اعتبر ساقطا، فكذلك أيضا.

التعليق

[١] في خ: تقديم.

(٢) راجع في مسألة ترجيح ما ثبتت عليته بالإجماع: المحصول (١٩٣/٢/٢). وشرح العضد (٣١٧/٢). والبحر المحيط (١٩٠/٦). وشرح الكوكب المنير (٧١٦/٤).

(٣) في المطبوع: إذا تقابلت.

(٤) راجع البرهان (١٢٨٦/٢س: ٨ - ص: ١٢٨٧س: ٤).

(٥) المرجع السابق (١٢٨٦/٢س: ١٣).

أحدهما ـ أن ذات الوصف الواحد تكثر فروعها وفوائدها.

والآخر ـ أن الاجتهاد يقل فيه، وإذا قلَّ الاجتهاد قلَّ الخطر.

وهذا المسلك باطل عند المحققين، فأما كثرة [الفروع][١]، فقد سبق القول فيه، ثم إطلاق هذا القول لا وجه له، [فرُبَّ][٢] علة ذات وصف لا تكثر فروعها، وربما تكون قاصرة لا تعدو محل النص. فإن فرض فارض ازدحام علتين على أصل واحد، [و][٣] لم تكونا قاصرتين، [فإذ][٤] ذاك ذات الوصفين أقل فروعا، ويعود الكلام إلى تعليل حكم بعلتين.

الشرح

وأما المصير إلى أن ذات الوصف [الواحد](٥) أكثر فروعا مطلقا، فغلط، وقد تكون ذات الوصف قاصرة، لا فرع (٢٠٨/أ) لها، وتكون ذات الوصفين متعدية. وهذا كالتعليل بالنقدية، فهي قاصرة. وعلَّل أبو حنيفة بالوزن والجنسية، وإن كانت علته مركبة متعدية.

وأما قول الإمام ﷺ: إن العلتين إذا استنبطتا من أصل واحد، وإحداهما ذات وصف والأخرى ذات وصفين، فإذ ذاك تكون ذات الوصف أكثر فروعا(٦). فليس الأمر كذلك أيضا مطلقا(٧)، بل يفتقر إلى أن يقال: إذا كان أحد

التعليق

[١] في خ: الوقوع.
[٢] ساقطة من خ.
[٣] ساقطة من خ.
[٤] في المطبوع: فإذا.
(٥) ساقطة من ت.
(٦) راجع البرهان (١٢٨٧/٢س: ١ ـ ٣).
(٧) وقال المقترح رحمه الله: «الواحدة والكثيرة لا تقتضي زيادة فروع، ولا تقتضيه من حيث كونها واحدة. فإن الوصف الواحد قد يكون قاصرا بالكلية، وقد تكون ذات=

ونحن نقول: [و][1] قد انتهى الكلام إلى هذا الحد: من يتمسك بذات الوصفين، لا يخلو:

إما أن يقول: لا تستقل العلة بالوصف الواحد، فعليه إبانة بطلانها، ولا يكون هذا الكلام في محل الترجيح، وإما أن يقول: تستقل العلة بالوصف الواحد، فلا معنى إذاً لما يريده، ولا يتعلق هذا بالترجيح.

وهذا نمثله بقولين للشافعي في علة الربا: مذهبه في الجديد أن العلة الطعم في الأشياء الأربعة، وضم في القديم التقدير إلى الطعم. فإن كان يرى في القديم الاقتصار على الطعم فاسدا، تعيَّن بيان (١٦٦/أ) فساد الاقتصار، وإن كان يرى ذلك مسوغا، فليس التقدير وصفا في العلة قطعا. ولكن إن ذكره ذاكر، فغايته أن يكون الكلام في

الشرح

الوصفين في العلة المركبة هو العلة المستقلة عند الآخر، فإذ ذاك تكون ذات الوصف أكثر فروعا. ووجهه أن من يرى الوصف الواحد علة يرتب الحكم عليه متى وجده، فالآخر ينتظر التكميل، فالأول يحكم في محل لا يحكم الآخر فيه، فتكثر فروعه على هذا الرأي.

ثم قال: **(ونحن نقول وقد انتهى الكلام إلى هذا الحد)** إلى قوله **(وإلا فلا**

التعليق

= الوصفين أكثر فروعا، اللهم إلا أن يكون الوصفان موجودان في أصل واحد، وأحد الخصمين يعلل بالمجموع، والآخر يعلل بواحد منهما. فهذا يلزم أن يكون الوصف الواحد أكثر فروعا، لأن الحكم يوجد معه في حالة انفراده وفي حالة اجتماعه». راجع النكت (٨٤/أ). وراجع المسألة في المستصفى (٤٠٢/٢). والبحر المحيط (١٨٤/٦). وشرح الكوكب المنير (٧٢٤/٤).

[١] ساقطة من خ.

التقدير أظهر منه دونه، ويكون هذا بمنزلة من يتخذ صورة من صور الخلاف، ويرى الكلام فيها أقرب. فالقول بالتقديرين جميعا خارج عن محل الترجيح، وإنما أجرينا هذا مثالا، وإلا فلا ريب في أن الشافعي رأى في القديم الاقتصار على [الطعم][١] فاسدا.

وأما ما ذكره من تقديم ذات الوصف من قلة الاجتهاد، فقول ركيك، فإن النظر في الأدلة وترجيح بعضها على بعض، لا يتلقى من جهة الخطر واستشعار الخوف، والذي يحقق ذلك أن صاحب العلة ذات الوصف الواحد إن لم ينظر في ذات الوصفين، فاجتهاده قاصر، وهو على رتبة المقلدين، والمقتصرين على طريق من الاجتهاد.

الشرح

ريب أن الشافعي رأى في القديم الاقتصار على الطعم فاسدا)(٢). فنقول: صوَّر الإمام المسألة فيما إذا كان أحد الوصفين في العلة المركبة هو العلة الأخرى، فقال: إذا اقتصر أحد الفريقين على الوصف الواحد، فلينظر في الوصف الثاني، فإن استقل الأول دونه، فالثاني فضلةٌ مستغنىً عنها، لا أثر لها، فيجب الإعراض عنه. وإن تعذر الاقتصار على الوصف الأول، وجب ضمُّ الثاني إليه، ولا يكون هذا من مواقع الترجيح، فإن الترجيح إنما يكون بعد ثبوت الاستقلال لكل علة. فلا يصلح هذا التمثيل.

نعم، يصلح للمثال ما إذا استنبط أحدهما وصفاً على حياله، وصلح لإضافة الحكم إليه، واستنبط الآخر وصفين سواه يصلحان للتعليل بهما على حكم الترتيب. فهذا موضع النظر، ولا يلزم على هذا [التقدير](٣) أن يكون

التعليق

[١] ساقطة من خ.

(٢) راجع البرهان (٢/١٢٨٧س: ٥ - ص: ١٢٨٨س: ٤).

(٣) في ت: التقرير.

[وإن][1] نظر في ذات الوصفين، ولم ير التعلق بها، فقد كثر اجتهاده وتعرض للغرر، ولكن أدى اجتهاده إلى النفي، فإن رأى ذات الوصف صحيحة، فذات الوصفين عنده عديمة التأثير في أحد وصفيها. وكل ذلك يفسد نهاية الاجتهاد، فسقط الركون إلى قلة الاجتهاد واستشعار الخوف، وتبين أن اقتحام الخطر حتم على كل مجتهد.

مسألة:

إذا تضمنت إحدى العلتين نفيا والأخرى إثباتا، فقد صار بعض الناس إلى تقديم العلة المثبتة. وهذا قول من لا يتثبت فيما يأتي به،

الشرح

الوصف الواحد أكثر فروعا، فتخرج المسألة عن ذوقها، نظراً من أصحابنا إلى ترتيب الترجيح على كثرة الفروع، لما بيناه من عدم اللزوم.

وأما ما مثَّلوه من قول الشافعي ﷺ في القديم بضم [النقدية][2] إلى الطعم. وقوله الجديد بالإعراض عن [النقدية][3]، فالأمر على ما قاله الإمام من إبطال الترجيح، لأنه رأى في القديم الاقتصار على الطعم باطلاً، لا باعتبار ترجيح، ورأى في الجديد وجوب الاقتصار عليه، وأنه لا يجوز ضم التقدير إليه بكل علة في زمان يعرض صاحبها عن الأخرى. فليس هذا من مواقع الترجيح بحال.

وأما ما يتعلق بقلة الاجتهاد وكثرته، فقد تكلمنا عليه، ونقَّحنا القول فيه.

ثم قال: (**مسألة: إذا تضمنت إحدى العلتين نفيا والأخرى إثباتا**)[4] إلى

التعليق

[1] في خ: فإن.

(2) في ت: التقدير. وانظر في النقل عن الشافعي: البحر المحيط (٦/١٨٤).

(3) في ت: التقدير. وانظر في النقل عن الشافعي: البحر المحيط (٦/١٨٤).

(4) انظر البرهان (٢/١٢٨٩س: ٣ - ص: ١٢٩٠س: أخير).

فإن الترجيح لا ينشأ من النفي والإثبات، فربما (١٦٦/ب) يكون الإثبات أغلب في مسالك الظنون، وربما يكون الأمر على الظن في العكس، فليتبع المتبع طريق التغليب على الظن، مع الانحصار في مسالك الشريعة، غير معرج على نفي أو إثبات.

ويتصل بهذه المسألة أن إحدى العلتين إذا انطبقت على أصل مستقر في الشرع، وتضمنت الأخرى [النقل][١] عنه، فهذا مقام النظر، فقد قال قائلون: [الناقلة][٢] أولى، لاشتمالها على الزيادة، واستشهدوا بخبرين أحدهما يثبت قول الشارع، والآخر ينفيه، فالمثبت أولى لاختصاصه بمزية درك يقدر ذهول النافي عنه.

وهذا قد فصلناه في ترجيح الأخبار، ولكن لو سلمناه الآن، فليس مما نحن فيه بسبيل، من جهة أن مأخذ الأخبار يستند إلى بصيرة الناقل ومرتبته في الدرك، وقد يختص المثبت بها، والعلل لا تؤخذ من هذا المأخذ، ولكن مسالكها معلومة مسبورة، فلتعرض، ولينظر الناظر فيها، ثم ليقع الترجيح [بحسبها][٣]. نعم، الوجه تقديم العلة المنطبقة

الشرح

آخرها. فنقول: أما إذا صرنا إلى (٢٠٨/ب) ما يقوله الإمام من أن نفي الحكم حكم، فالأمر واضح في أنه لا تُرجَّح واحدة من العلتين على الأخرى. وإن بنينا على ما نختاره من أن نفي الحكم ليس بحكم، فههنا موضع احتمال، إذ يقال إن نفي الحكم ليس قضية شرعية حتى يستند إلى علة شرعية، فكيف تكون العلة

التعليق

[١] في المطبوع: النفل.

[٢] في المطبوع: النافلة.

[٣] في خ: بجنسها.

على الأصل المستقر، فإنه في حكم الشهادة المؤكدة للعلة، [والناقلة][١] تحتاج إلى مزيد وضوح يصادم قرار الأصل الذي يناقضها. وإذا كان كذلك، فالترجيح بمطابقة الأصل المستقر أولى.

ونقول بحسب ذلك: إذا تقابلت علتان في الحكم بالحظر والتحليل، [فالتحليل][٢] [في][٣] [أصل][٤] الحظر [علته][٥] أغلب، فالمرجح العلة الحاظرة، إلا أن تختص المحللة بمزية ظاهرة.

فهذا سر القول في هذا الفصل.

مسألة:

إذا تقابلت علتان، إحداهما حكم، والأخرى أمر ثابت محسوس، (١٦٧/أ) فلا يقع بينهما ترجيح.

الشرح

مقتضية غير حكم؟ وكأنه قال في التحقيق يرجع إلى أنها غير مقتضية(٦). فهذا أمر ينبغي أن يتنبه له ويتأنَّى فيه. والله تعالى الموفق للصواب.

ثم قال: (**مسألة: إذا تقابلت علتان إحداهما حكم، والأخرى أمر ثابت**

التعليق

[١] في المطبوع: والنافلة.
[٢] في خ: والتحليل.
[٣] ساقطة من خ.
[٤] في خ: والأصل.
[٥] في خ: عليه.

(٦) وقال المقترح رحمه الله: «صاحب هذه المقالة اغتر بالأخبار، فإن المثبت فيها مقدم على النافي، فأجرى العلل هذا المجرى، والفرق بينهما ظاهر، فإن باب الأخبار مستند إلى بصيرة الناقل، بخلاف العلل على ما لا يخفى». راجع النكت (٨٤/أ). وانظر المسألة في المستصفى (٢٠٥/٢). وإحكام الآمدي (٢٨٩/٣). وشرح العضد (٣١٨/٢). والبحر المحيط (١٩٢/٦). وشرح الكوكب المنير (٧٣٢/٤).

وذهب بعض الجدليين إلى أن المحسوس مرجح، من جهة أن ثبوته معلوم قطعا. وهذا الفن ساقط عندنا، فإن الحكم ثابت قطعا، وإن لم يكن ثبوته مقطوعا به. والقول فيه يتعلق بما مهدناه في استناد إحدى العلتين إلى مقطوع به وتردد الأخرى. فأما إذا كان الحكم مجمعا عليه، فلا وجه لما قاله هؤلاء.

مسألة:

إذا كانت إحدى العلتين تعم الأحوال، كعلة الشافعي في منع بيع الكلب، فإنه اعتبر النجاسة، وكانت العلة الأخرى تختص ببعض الأحوال، كالانتفاع الذي تمسك به أبو حنيفة في جواز البيع، وهذا لا يجري في الجرو.

الشرح

محسوس)[1] إلى آخرها. فنقول: التفصيل الذي ذكره الإمام هو الذي يرفع الإشكال، ويتبين منه للمحصِّل التحصيل. وإذا تحقق القطع من جهتين، فلا ترجيح بحال[2]. وقد بينا أنه لا يصح أن يكون علمٌ أوضح من علم.

ثم قال: (**مسألة: إذا كانت إحدى العلتين تعم الأحوال)**[3] إلى آخرها. فنقول: الذي ذكره الإمام رحمه الله ههنا، صحيح. وهذا الذي قاله هؤلاء القوم:

التعليق

(١) انظر البرهان (٢/١٢٩١س: ١ ـ ٩).

(٢) وقال المقترح رحمه الله: «لاشك أن لا ترجيح بينهما، ومن قال بأن الوصف الحقيقي مُقَدَّم من جهة كونه معلوماً باطل، فإن من الأحكام أيضاً ما هو معلوم، مثل أن يكون مجمعاً عليه أو منصوصاً عليه بنص متواتر». راجع النكت (٨٤/ب). وانظر المسألة في المستصفى (٢/٤٠١). والبحر المحيط (٦/١٨٥). وشرح الكوكب المنير (٤/٧٢٠).

(٣) راجع البرهان (٢/١٢٩١س: ١٠ ـ ص: ١٢٩٢س: أخير).

فقد قال قائلون: [تقدَّم][١] العلة التي تعم الأحوال، وهذا عندنا عري عن التحصيل، فإن الجرو من جنس ما ينتفع به، فلا ينتصب من مثل هذا شيء له وقع في مأخذ الأدلة.

ورأينا في مسألة الكلب أن التعلق بالنجاسة شبه لا يتأتى الوفاء بتقديرها معنى فقهيا، ولكنه شبه مطرد. وقول أبي حنيفة في الانتفاع معنى فقهي، ولكنه منتقض، والشبه المطرد مقدَّم على المخيل [المنتقض][٢]. فهذا وجه الكلام.

والأمر المتبع في ترجيح الأقيسة ما مهدناه قبل الخوض في رسم المسائل، ولكنا استوعبنا بهذه المسائل ما خاض فيه الخائضون، وأوفينا على الاستيعاب، وإن تركنا شيئا لم نتعرض له، فقد مهدنا ما يرشد إلى [قواعد][٣] القول فيه. والله المستعان. (١٦٧/ب)

الشرح

إن كونه منتفعاً به، لا يتناول [الجرو](٤)، كلام ضعيف، والمراد أن يكون المبيع من جنس ما ينتفع به. وليس المعنى كونه منتفعاً به ناجزاً، ولكن كونه سببا للانتفاع في بعض الأحوال، يناسب جواز البيع في الحال(٥). وأكثر المبيعات لا يتأتَّى الانتفاع بها حالة بيعها، بل ينتظر زمان الانتفاع بها. نعم،

التعليق

[١] في خ: بعدم.

[٢] في خ: المنتقد.

[٣] في خ: واحد.

(٤) في ت: الحر. والجِرْوُ والجُرْوُ والجَرْوُ: ولد الكلب والسباع. راجع الصحاح (٢٣٠١/٦).

(٥) قال الغزالي رحمه الله: «رجَّح قوم العلة الملازمة على التي تفارق في بعض الأحوال، وهو ضعيف، إذ رُبَّ لازم لا يكون علة، كحمرة الخمر، بل كوجود الخمر والبر». راجع المستصفى (٤٠٦/٢).

[كتاب النسخ][1]

النسخ في وضع اللغة: معناه الرفع، ومنه قولهم: نسخت الشمس الظل، ونسخت الريح آثار القوم. ومعناه في التواضع بين الأصوليين

الشرح

[المثال يصلح لهذا][2].

مسألة: من قال العبد يملك لكونه آدميا، إذا قوبلت علته بعلة من منع ملكه، نظراً منه لكونه مالاً، فإن هذه العلة يمكن زوالها، فلا تعم جميع أحواله، بخلاف العلة الأولى. والصحيح أنه لا ينشأ من مثل هذا ترجيح، فإنه إنما يطلب تأثير العلة عند وجودها. أما إذا عدمت، فكيف يطلب حكمها؟ فليس استمرار تلك بالذي يوجب قوة فيها.

وأما قول الإمام: إن التعلق بالنجاسة في منع البيع واقع في أبواب الأشباه[3]. فقد كنا قلنا إنه واقع في آخر رتبة من رتب المعاني، وتأثير الانتفاع في جواز الابتياع من أوضح المعاني.

ولكن قال الإمام: إنه منقوض إذا بنينا أنه ينتفع بها ويمتنع بيعها كأم الولد. ولكن الصحيح أن المنتفع به لا يمتنع بيعه إلا لمعارض. وقد قلنا إن تخلف الحكم لمعارض، لا يوجب بطلان العلة. هذا تمام ما ذكره الإمام في كتاب الترجيح. وبالله التوفيق، لا رب غيره، وهو حسبنا ونعم الوكيل (٢٠٩/أ).

ثم قال الإمام: ([كتاب][4] النسخ) إلى قوله (ثم نذكر بعد نجاز

التعليق

[١] ما بين [ ] ساقط من خ والمطبوع.

(٢) في ت: يصلح لهذا المثال. وقال المقترح رحمه الله: «الإمام ههنا إنما تكلم على المثال، وليس من شأن الأصولي، وكون العلة تعم الأحوال راجع إلى كثرة الفروع، وقد مضى منا القول فيه، فلا نعيده. والله أعلم». راجع النكت (٨٤/ب).

(٣) بمعناه في البرهان (١٢٩٢/٢).

(٤) ساقطة من المطبوع.

وحملة الشريعة مختلف فيه، فأقرب عبارة منقولة عن الفقهاء: أن النسخ: هو اللفظ الدال على انتهاء أمد الحكم الشرعي مع التأخير عن مورده.

وقال القاضي أبو الطيب: الدال على انتهاء [أمد][١] العبادة. وهذا مزيف من جهة أن النسخ لا يختص بالعبادات، والحدود تُعنى للجمع والاحتواء.

ولم يقيد كثير من الفقهاء الكلام بالتأخير، وهذا يرد عليه الألفاظ المتضمنة للتأقيت على الاتساق والاتصال، كقوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ﴾. فهذه الألفاظ ليست نسخا، وفيها بيان انتهاء الآماد، وليس ما ذكرناه مذهبا. ولكن [أُتي][٢] قوم من اختلال [العبارة][٣]، وقلة تصورهم عما يرد عليها.

الشرح

تفاوضهم ما هو الحق [المبين](٤) عندنا)(٥). فنقول: النسخ في اللغة معناه: الرفع، كما ذكر، وقد يطلق بإزاء نسخ الكتاب(٦)، وهو مشترك بينهما(٧)، والفرض ههنا النسخ بمعنى الرفع، وليس المراد بمعنى نسخ الكتاب. ونحن

التعليق

[١] ساقطة من خ.
[٢] في خ: أبى.
[٣] في خ: العباد.
(٤) ساقطة من المطبوع.
(٥) راجع البرهان (١٢٩٣/٢س: ١ - ص: ١٢٩٤س: أخير).
(٦) ومنه قوله تعالى: ﴿إِنَّا كُنَّا نَسْتَنسِخُ مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ الآية (٢٩) من سورة الجاثية. وراجع الصحاح (٤٣٣/١).
(٧) يعني بين الرفع والإزالة وبين النقل. والنقل نوعان: نقل مع عدم بقاء الأول، كالمناسخات في المواريث. والثاني: النقل مع بقاء الأول، كنسخ الكتاب. راجع هذا التقرير في: إحكام الآمدي (٢٣٧/٢). والبحر المحيط (٦٣/٤). وشرح الكوكب المنير (٥٢٥/٣).

والمذهب الذي يعزى إلى الفقهاء ما ذكرناه عاما للأحكام، [مقيدا][١] بشرط التأخير، وحقيقته ترجع إلى أن النسخ في حكم البيان [لمعنى][٢] اللفظ، والمكلفون قبل وروده لا يقطعون بتناول اللفظ الأول جميع الأزمان على التنصيص، وإنما يتناولها ظاهرا معرضا للتأويل. فالنسخ عندهم: تخصيص اللفظ بالزمان، كما أن ما يسمى تخصيصا: هو إزالة ظاهر العموم في المسميات.

الشرح

نحرر العبارات في [حدِّه](٣) على حسب اختلاف الناس في فهم معناه.

قال أبو حامد: [نحرر كلام القاضي الذي رأى النسخ بمعنى الرفع، وحدَّه](٤) بأنه: الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم على وجهٍ لولاه لكان ثابتا به، مع تراخيه عنه(٥).

قال(٦): وإنما آثرنا لفظ «**الخطاب**» على لفظ النص، ليكون شاملا للَّفظ والفحوى والمفهوم وكل دليل، فإنه يجوز النسخ بجميع ذلك.

وإنما قيدنا الحد بالخطاب «**المتقدم**»، لأن ابتداء إيجاب العبادات في الشرع مزيلٌ حكم العقل من براءة الذمة، فلا يسمَّى نسخاً، لأنه لم يُزِل حكمَ خطابٍ.

التعليق

[١] في المطبوع: مفيد.
[٢] في خ: معين.
(٣) في ت: حد.
(٤) ليس هذا من كلام الغزالي. وإنما الذي نقل تعريف القاضي هو الإمام في البرهان (١٢٩٤/٢س: ١٠). والآمدي في الإحكام (٢٣٨/٢).
(٥) راجع في تعريفات أخرى للنسخ: شرح العضد (١٨٥/٢). والبحر المحيط (٦٤/٤). وشرح الكوكب المنير (٥٢٦/٣).
(٦) أي الغزالي في المستصفى (١٠٧/١).

وقد صرح الأستاذ أبو إسحاق بأن النسخ: تخصيص الزمان.

وقالت المعتزلة: النسخ: هو اللفظ الدال على أن الحكم الذي دل عليه اللفظ الأول زائل في المستقبل، على وجه لولاه (١٦٨/أ) لثبت مع التراخي. ومذهبهم قريب من مذهب الفقهاء.

الشرح

وإنما قيدنا «**بارتفاع الحكم**»، ولم نخصص بارتفاع الأمر والنهي، ليعم جميع أنواع الحكم من الندب والإباحة والكراهة. فجميع ذلك قد ينسخ.

وإنما قلنا: «**لولاه لكان الحكم ثابتا**»، لأن حقيقة النسخ الرفع، فلو لم يكن ثابتا، لم يكن هذا رفعا، لأنه إذا ورد أمرٌ بعبادة مؤقتة، وأمرٌ بعبادة أخرى بعد تصرُّم ذلك الوقت، لا يكون ذلك نسخاً. وإذا قال: ﴿ثُمَّ أَتِمُّوا۟ ٱلصِّيَامَ إِلَى ٱلَّيْلِ﴾[1]، ثم قال في الليل: لا تصوموا، لا يكون نسخاً، بل الرافع ما لا يرتفع الحكم لولاه.

وإنما قلنا: «**مع تراخيه**»، لأنه لو اتصل به، لكان بياناً وإتماماً لمعنى الكلام، وتقديراً له بمدة أو شرط، وإنما يكون رافعاً إذا ورد بعد أن يكون ورد الحكم واستقر وورد الخطاب، بحيث يدوم لولا الناسخ[2]. هذا حدُّه وتقييده، والتنبيه على سرِّ التقييد. وهذا الذي قاله غير صحيح من حيث الجملة، وفيه ألفاظ مستغنى عنها.

وأما كونه غير صحيح، فإنه يختار أن النسخ يرجع إلى الرفع، وعليه أورد الحد، والذي ذكره ليس هو رفع الحكم، فإنه قال: النسخ هو الخطاب الدال، والخطاب الدال ليس هو الرفع، ولذلك قال: الدال على ارتفاع الحكم، فيصير الرفع يستند إلى الخطاب الدال، لأن الخطاب الدال هو الرفع. فَفَهْمُ لفظ حدِّه يبطله.

التعليق

(١) من الآية (١٨٧) من سورة البقرة.

(٢) قاله الغزالي في تعريفه المختار. راجع المستصفى (١٠٧/١).

وقال القاضي أبو بكر بن الطيب: النسخ: رفع الحكم بعد ثبوته. وهو لا يحتاج إلى [التقييد][1] بالتأخير، فإن اللفظ الذي ينتظم لقصد التأقيت ليس فيه رفع حكم بعد ثبوته في قصد الشارع. ومعتمد القاضي أن الحكم يثبت على التحقيق [مؤبدا][2]، ثم يزول بعد ثبوته.

الشرح

ولو أضربنا عن هذه المؤاخذة، فالعبارات التي ذكرها طويلة، فإنه لما قال: هو الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم على وجهٍ لولاه لكان ثابتا(٣)، لا يحتاج مع هذا إلى أن يقول: «مع (٢٠٩/ب) تراخيه عنه»، بل نفس قوله: «الدال على ارتفاع الحكم الثابت»، يتضمن أن يكون مؤخَّراً عنه، فإنه لو اتصل به، لكان تماما وتقييداً، لا رافعا ناسخاً.

فالصواب إذاً على هذا المعنى أن يقال: النسخ هو: رفع الحكم الشرعي بخطاب(٤). أما قولنا: هو رفع الحكم، فلأنا نختار ذلك في حد النسخ(٥). وأما قولنا: الشرعي، فلأن رفع حكم براءة الذمة بإيجاب العبادات ابتداء، أو شرعية الأحكام المزيلة عن براءة الذمة، لا يكون نسخا، ولذلك افتقرنا إلى أن نقول: رفع حكم شرعي بخطاب، احترازاً عما إذا ارتفع الحكم بأعذار من نوم أو غفلة أو نسيان(٦)، فإن الحكم يرتفع، ولا يكون نسخا إذا لم يرتفع بخطاب.

التعليق

[١] في خ: التقليد.

[٢] في خ: مؤيدا.

(٣) هذا تعريف الغزالي وليس تعريف القاضي. راجع المستصفى (١/١٠٧وما بعدها).

(٤) وهو الذي اختاره الزركشي في البحر المحيط (٤/٦٤).

(٥) قال الزركشي رحمه الله: «والمراد ارتفاع دوام الحكم بمعنى تكرره، لا ارتفاع الحكم الذي هو الخطاب». راجع البحر المحيط (٤/٦٤). وقال ابن قدامة رحمه الله: «ومعنى الرفع: إزالة الشيء على وجه لولاه لبقي ثابتا. على مثال رفع حكم الإجارة بالفسخ، فإن ذلك يفارق زوال حكمها بانقضاء مدتها». راجع روضة الناظر مع شرحها نزهة الخاطر (١/١٩٠).

(٦) أو موت أو جنون، ارتفع به حكم التكليف، وليس بخطاب، وليس ذلك بنسخ.=

ونحن نذكر لباب كلام القاضي في اتباع من يخالفه، ثم نذكر بعد نجاز تفاوضهم ما هو الحق عندنا.

الشرح

وأما الفقهاء فالحد هو الذي ذكره الإمام عنهم[1]. واختلفت عبارات المعتزلة فيه، فقالوا ما ذكره الإمام عنهم، وربما أبدلوا لفظ الحكم وقالوا: على أن مثل الحكم الثابت زائل في المستقبل[2]، وهذا هو الصحيح على أصولهم، لأن الحكم الأول لا يزول ولا يتبدل ولا يسقط، وإنما مِثْلُه هو الذي يتعرض لذلك، لأنه لو لم يرد الناسخ، لتجدد مثل الحكم الأول، فورود النسخ يمنع التجدد. وإنما صار المعتزلة إلى ذلك، لأن الحكم قول، والأقوال عندهم لا تبقى، فلابد من تجددها.

وأيضا فإنهم وإن صاروا إلى بقاء الأقوال، إلا أنهم لا يصح عندهم النسخ بمعنى الرفع بحال، إذ الأمر عندهم يتبع الصفات، إما الذاتية أو التابعة للحدوث، وهي مستمرة ثابتة، لا تتبدل ولا تزول، فاستحال أن يرجع النسخ عندهم إلى الرفع[3].

ومذاهب الفقهاء قريبة من مذاهبهم، لا على مقتضى أصولهم، ولكن لأنهم لم يعقلوا الرفع لكلام الله تعالى، فرجعوا إلى ما يتعلق بالبيان، وإزالة ما كان المكلف يظن دوامه. فلفظ الإزالة تجوُّز، وإنما هو بيان محض.

التعليق

= راجع الروضة وشرحها (١/١٩١).

(١) راجع البرهان (٢/١٢٩٣). والمستصفى (١/١٠٨).

(٢) نقله الإمام في البرهان (٢/١٢٩٤). والغزالي في المستصفى (١/١٠٨). والزركشي في البحر المحيط (٤/٦٨). وانظر تعريف النسخ عند المعتزلة في المعتمد (١/٣٩٦).

(٣) ولما كانت حقيقة النسخ الرفع أخلوا الحد عنه وعدلوا إلى تعريفه باللفظ الدال الخ.. حذراً من توجه الاعتراضات. راجع هذه الإشكالات في: المستصفى (١/١٠٨). وإحكام الأمدي (٢/٢٣٨). ونزهة الخاطر (١/١٩٣).

قال القاضي رحمه الله: إذا كان النسخ في حكم البيان لمعنى اللفظ، فلا فرق بينه وبين التخصيص وإزالة ظاهر اللفظ.

وهذا في التحقيق إنكار للنسخ، وموافقة لجاحديه من اليهود [وغلاة][١] الروافض، ويلزم منه تجويز النسخ بما يجوز به التخصيص، حتى لا يمتنع نسخ نصوص القرآن والأخبار المتواترة بالخبر الذي ينقله الآحاد، [وبالقياس][٢]، [على][٣] رأي من يرى التخصيص به.

وهذا الذي ذكره القاضي [عندنا][٤] تشغيب غير مستند إلى مأخذ من القطع، فأما نسبته القوم إلى موافقة من ينكر النسخ، فمردود من جهة أن منكريه لا يرون تخصيص الألفاظ في الزمان.

الشرح

ثم قال: (قال القاضي: إذا كان النسخ يرجع إلى البيان) إلى قوله (فإنا نفتتح بعده سؤالاً موجهاً على القاضي ينكشف به وجه الحق)(٥). فنقول: إلزام القاضي صحيح، والذين يذهبون إلى أن النسخ يرجع إلى البيان أنكروا النسخ بمعنى الرفع لاشك فيه(٦)، ولو كانت الألفاظ متعرضة لِلاَزِمه بطريق العموم، لما توقف أحدٌ عن التخصيص، فكيف يرد النسخ إلى تخصيص الزمان مع كون اللفظ لم يتعرض له بحال؟ ولو تعرضت الألفاظ لِلاَزِمه، لصح تخصيصها عند الجميع قطعاً. فكيف يكون التعرض الضمني يزيد ويربي على التعرض المصرح

التعليق

[١] في خ: وعلاته (غير منقوطة).

[٢] في خ: والقياس.

[٣] ساقطة من خ.

[٤] في خ: عند.

(٥) راجع البرهان (٢/١٢٩٥س: ١ - ص: ١٢٩٦س: ٣).

(٦) راجع حجة القائلين بذلك في: البحر المحيط (٦٦/٤).

وما ذكره من إلزامهم تجويز النسخ بما يجوز التخصيص به، كلام غير سديد، فإن المعتمد في التخصيص ما ظهر من سيرة الصحابة ﷺ، فلولا إزالتهم الظواهر، لما أزلناها. وقد رأيناهم لا يرون النسخ بما يرون التخصيص به، فلا وقع إذاً لهذا الكلام.

وإن تعلق متعلق باقتضاء النسخ الرفع (١٦٨/ب) في اللغة، [كان][1] ذلك ركيكا من الكلام، فإن مثل هذا الأصل العظيم لا يتلقى من اشتقاق اللغة، مع اتساعها لتطرق التأويلات إليها.

ثم إذا وضح ما ذكرناه، فإنا نفتتح بعده سؤالا موجها على القاضي، ينكشف به وجه الحق.

الشرح

به؟ فهذا يدل دلالة واضحة (٢١٠/أ) على أنه لم يسلك بالنسخ مسلك تخصيص الأزمنة بحال. وكذلك اشتراط الصحابة القطع في النسخ، وامتناعهم من نسخ القاطع بالمظنون، يدل دلالة قاطعة على أنهم لم يسلكوا مسلك البيان والتخصيص.

وما ذكره الإمام لا يصح أن يكون عذراً، فإنهم لو اعترفوا بأن الأمر غير معلوم، والثبوت غير محقق، وإنما هو أمر مظنون أو ملتبس، فكيف كان يصح منهم اشتراط القطع في البيان مع أن الظواهر المصرح بها لا يشترط في بيانها قواطع؟ هذا لو فعل، لكان ظاهر التناقض، والصحابة ﷺ مبرؤون من ذلك، فيدل اشتراطهم القاطع في الرافع، على أنهم علموا ثبوت الحكم وطلبوا أن يكون القاطع لتخلفه قاطعاً. هذا هو الصحيح عندنا(٢). وقد وجه على قول

التعليق

[١] في خ: لكان.

(٢) قال المقترح رحمه الله: «هذه المسألة تنبني على أن الأمر يقتضي تكرار الفعل أم لا؟ فعلى القول بأنها تقتضي يصح هذا الكلام، ويكون تخصيص الزمان، وعلى=

فنقول: إذا أثبت الله تعالى حكما على المكلفين، فمعناه تعلق قوله الأزلي به في حق المكلفين، [فإذا][1] علم [الله][2] أنه سيرد عليهم ما يسميه العلماء نسخا، فخبره الأزلي يتعلق بتقديره وتحقيقه، ويستحيل أن يتعلق خبره بثبوته على الأبد وارتفاعه على [الجميع][3]،

الشرح

القاضي أن النسخ بمعنى الرفع أسئلة:

منها: ما ذكره الإمام، وهو أنه قال: (**إذا أثبت الله حكما على المكلفين، فمعناه تعلق قوله الأزلي [به]**(٤) **في حق المكلف**) إلى قوله (**والعبارة عن هذا المقصود: أن النسخ هو اللفظ الدال على ظهور انتفاء شرط دوام الحكم الأول**)(٥).

السؤال الثاني: أن الرفع لا حقيقة له، فإنه إما أن يرد على ثابت أو على منتف، والثابت لا سبيل إلى رفعه، والمنتفي لا حاجة إلى رفعه(٦).

التعليق

= القول بأن الأمر لا يقتضي التكرار، لا يصح أن يكون تخصيصا، لأن اللفظ لا إشعار له بالزمان، فلا يصح فيه التخصيص، بخلاف تخصيص بعض المسميات من اللفظ العام، فإن اللفظ مشعر بحكم الوضع بجميع المسميات». راجع النكت (٨٤/ب وما بعدها). وانظر في أدلة من ذهب إلى كون النسخ بيانا: إحكام ابن حزم (٤٣٨/٤). والمحصول (٤٢٨/٣/١). والبحر المحيط (٤/ ٦٦ - ٦٨).

[١] في خ: وإذا.

[٢] ساقطة من خ.

[٣] في المطبوع: الجمع.

(٤) ساقطة من ت.

(٥) راجع البرهان (١٢٩٦/٢س: ٤ - ص: ١٢٩٧س: ١٢). وراجع في تقرير هذا السؤال وجوابه: المستصفى (١٠٨/١وما بعدها). وإحكام الآمدي (٢٤٨/٣). والبحر المحيط (٦٤/٤). ونزهة الخاطر (١٩٣/١).

(٦) راجع في تقرير هذا السؤال وجوابه: المستصفى (١٠٨/١وما بعدها). والبحر المحيط (٦٦/٤). ونزهة الخاطر (١٩٣/١وما بعدها).

فإن ذلك لو قدر، لكان [تناقضا][١]، فلا معنى إذاً لحقيقة الرفع بعد الثبوت. وهذا ما لا جواب عنه. ويتصل به أن اللفظ الأول الوارد على

الشرح

[السؤال](٢) **الثالث**: كيف يتصور الرفع في الكلام القديم(٣)، وهو لا يقبل التغيير(٤).

الرابع: إن الذي أمر به لابد أن يريد وجوده، فلو نهى عنه، للزم أن يكون مريدا عدمه، فيكون الشيء الواحد في الوقت الواحد، مرادَ الوجود والعدم جميعا.

التعليق

[١] في خ: متناقضا.

(٢) في ت: الاعتراض.

(٣) اختلف الناس في المراد بالقديم، فمنهم من يقول: هو قديم في علمه، ويعبرون عن هذا بأنه المعنى القائم بالذات، ومنهم من يقول: قديم، أي متقدم الوجود، لا أنه أزلي لم يزل، ومنهم من يقول: بل مرادنا بالقديم أنه غير مخلوق. والذي عليه أئمة السلف أن الله تعالى لم يزل متكلما إذا شاء، ولم يزل يفعل ما شاء، وذلك يقتضي دوام كونه متكلما وفاعلا بمشيئته وقدرته. والأزل معناه: عدم الأولية، ليس الأزل شيئا محدودا. فقولنا: لم يزل متكلما، بمنزلة قولنا: هو متكلم دائما. وكونه سبحانه متكلما وصف دائم لا ابتداء له.

والقديم لفظ فيه إجمال، فإنه قد يعني به أن أنواعه قديمة لا أول له، وهو سبحانه لا يزال متكلما متى شاء، فيكون كلامه سبحانه صفة ذات وصفة فعل، وقد يعني به أنه قديم العين ثم انقطع ولم يتجدد. وهذا المعنى هو الذي نصره الأشاعرة ومن تبعهم، فإنهم يعنون بالقديم أنه سبحانه تكلم في الأزل ثم سكت، فهو قديم العين، فهم ينكرون أن يكون الكلام الإلهي صفة فعل. بل يجعلونه صفة ذات، والوصف الذاتي لا يجوز عليه التغير، ومعناه أنه لا يصح منه سبحانه أن يتكلم متى شاء. راجع في تقرير مذهب السلف: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام ابن تيمية (٦/١٦١، ٢٣٤)، (١٨/٢٣٩).

(٤) راجع في تقرير هذه الأسئلة وأجوبتها: المستصفى (١/١٠٨). ونزهة الخاطر (١/١٩٣).

المكلفين إذا اقتضى تأبيدا، فهو متضمن بشرط ألا يرد ما ينفي التأبيد، وكان التقدير فيه: أن المكلفين متعبدون بالحكم الأول أبدا، بشرط ألا يرد عليهم ما ينافيه، وهذا الشرط وإن لم يكن مصرحا به، فهو ثابت قطعا.

الشرح

الخامس: أنه إذا أمر به اقتضى ذلك حسنه، فلو نهى عنه، لاقتضى ذلك قبحه، فيكون حسنا قبيحا[1].

السادس: أنه يدل على البَدَاء وانكشاف ما لم يكن منكشفا[2]. هذه شبه الذاهبين إلى استحالة النسخ بمعنى الرفع، وأغمضها ما تمسك به الإمام.

فالجواب عنه، وهو الأول[3]، أنا نقول: المعنى بثبوت الحكم على التأبيد، أنا نريد به أنه تعلق بفعل العبد ما دام حيا مثلا، وكذلك ثبت الحكم الذي يرد النسخ عليه، ولا يلزم من تعلق الحكم بصوم سنة مثلا، دوام هذا التكليف، بل يصح أن يبقى مستمراً، ويصح رفعه بالنسخ.

ومثاله: أنه إذا قال: وكلتك ببيع داري غدا، فهو يعلم التوكيل في الحال، ولا يخالجه في ذلك شك بحال. ولو حلف على ذلك، لكان باراً، ولو حلف على نقيضه، لكان حانثا. وإذا قيل له: هل تستمر وكيلا حتى تفعل؟ لم يعلم ذلك، وجوز عزله أو (٢١٠/ب) موته، ففرْقٌ بين علم الثبوت وعلم الدوام، وهما قضيتان متعددتان. ولذلك أنا نعلم ثبوت الباري سبحانه وصفاته، ونعلم ثبوت الجواهر والأعراض، ثم نقطع باستمرار شيء من هذه الموجودات، وهو

التعليق

(١) راجع في تقرير هذه الأسئلة وأجوبتها: المستصفى (١٠٨/١). ونزهة الخاطر (١٩٣/١).

(٢) راجع في تقرير هذه الأسئلة وأجوبتها: المستصفى (١٠٨/١). ونزهة الخاطر (١٩٣/١).

(٣) راجع البرهان (١٢٩٦/٢س: ٣).

ولا يسوغ فهم الناسخ والمنسوخ مع تنزيه كلام الله تعالى عن التناقض، واعتقاد استحالة البداء عليه إلا على هذا الوجه. فإذاً الحكم الذي يرد النسخ عليه في علم الله تعالى غير مؤبد، ولا لبس على الله تعالى، وإنما حسب المتعبدون أمرا بَانَ خلاف ما حسبوه. ولو

الشرح

الباري سبحانه. ويجوز نفي شيء منها، وهي الجواهر، وتخيل بقاء الأعراض، فلم يلزم من علم الثبوت علم الدوام بحال.

وإنما وجه الإمام هذا الكلام من حيث أنه لم يقف على الفرق بين الثبوت والدوام. وهذا هو سر المسألة وغاية مقصودها. فمن وُفِّق لدركه، فقد أحاط بحقيقة المسألة[1].

وجميع ما أورده إنما أورده على اتحاد الجهة. وألزم القاضي أن الله تعالى إذا علم دوام الحكم، كيف يتصور مع ذلك ارتفاعه في حق الجميع[2]؟ هذا محال لا ريب فيه، ولو كان الأمر على ما فهم وتخيل، لكان مستحيلا كما زعم.

ولكنا نقول: علم الله تعالى أنه خاطب الخلق بصوم عشر سنين مثلا، وقد علم أن هذا التكليف لا يستمر، فلم يمنع ذلك من ثبوت التكليف، ثم الحكم بقطعه ورفعه عن المكلفين[3]. فهكذا ينبغي أن يفهم حقيقة هذه المسألة. ولا

التعليق

(١) راجع البحر المحيط (٦٧/٤).

(٢) انظر البرهان (١٢٩٦/٢س: ٣ - ٧).

(٣) إن القاضي رحمه الله بنى تعريفه للنسخ بأنه رفع على أصلين: **أحدهما**: أن الأمر يفارق الإرادة. **والثاني**: أن الكلام قديم يتعلق بمتعلقات مختلفة على الاتحاد في نفسه، والاختلاف راجع إلى التعلق، فالأمر عبارة عن: الطلب القائم بذات الباري تعالى، فقد يتعلق بالمطلوب على الدوام قطعا، وتكون الإرادة غير ذلك، وقد يتعلق بالمطلوب نفسه في بعض الأزمان، ويكون هذا التعلق بيانا للإرادة والعلم، أنه لم يرد الدوام وإنما أريد بعض الأزمنة، ولم يتعلق العلم بالدوام، ولا مناقضة في تعلق الطلب بمتعلق واحد على صفتين في وقتين. راجع هذا التحقيق في: البحر المحيط=

تحققوا، لكانوا في استمرار الحكم الأول مجوِّزين للتقدير الذي ذكرناه، فلا يكونون [إذاً][1] قاطعين بالتأبيد في الحكم مع تجويزهم ورود ما ينافيه، وعلمهم بأنه لا تبديل لقول الله ﷻ وموجب علمه، فيرجع ـ (١٦٩/أ) والحالة هذه ـ النسخ إلى انعدام شرط دوام الحكم

الشرح

يبقى بعد هذا التقرير في المسألة غموض.

وأما **السؤال الثاني**: وهو عدم عقلية الرفع، بأنا لسنا نعني بالرفع إزالةً وتبديلاً، ونقلاً من موضع إلى موضع، فإن ذلك غير معقول في المعاني لاسيما في الكلام القديم، ولكنا نعني بذلك أن العبد كان مكلفاً بصوم يوم الخميس مثلا، فلما ورد النسخ لم يبق مكلفا به(٢)، ويصير هذا بمثابة العزل الطارئ على الوكيل، فإنه قبل العزل كان وكيلا، ولما عُزل انقطع التوكيل، وكذلك النسخ. وهذا بعينه هو الجواب عن قولهم: كيف [يرفع](٣) القديم؟ وكيف يقبل التبديل؟ ولو كان تبديل الأحكام مستحيلاً باعتبار الكلام القديم، لكان إثبات الأحكام ابتداءً يستحيل، إذ القديم لا يقبل التبديل، وليس المراد [بتجديد](٤)

التعليق

= (٦٥/٤). ويجاب أيضا: بأن الإرادة تعلقت بوجود المطلوب قبل النسخ، وبعدمه بعده، والتناقض إنما يكون مع اتحاد وقت التعلق، أما إرادة وجود المطلوب وعدمه في وقتين، فلا تناقض فيه. قاله في نزهة الخاطر (١٩٥/١).

[١] ساقطة من خ.

(٢) إذ ليس معنى النسخ رفع الكلام، بل قطع تعلقه بالمكلف، لأن الحكم مقتضى الخطاب، لا نفس الخطاب، فالمرتفع بالنسخ مقتضى الخطاب القديم، لا نفس الخطاب، ألا ترى أن تعلق الخطاب يرتفع بالعجز والجنون، ثم يعود التعلق بعودة القدرة والعقل، والخطاب في نفسه لا يتغير. راجع في هذا الجواب: المستصفى (١٠٩/١). ونزهة الخاطر (١٩٥/١).

(٣) في ت: يرجع.

(٤) في ت: تجريد.

الأول، والنسخ إظهار لذلك بعد أن كان مستورا عن المخاطبين، ويرجع التقدير في الحكم الأول إلى أن الحكم ثابت بشرط ألا ينسخ. فإذا ظهر النسخ، لم يكن مقتضاه رفع ما تحقق ثبوته، ولكن كان إبداء لانتفاء [شرط][1] الاستمرار.

الشرح

الأحكام بغير القديم، وإنما المراد بذلك صيرورة العبد مكلفاً بعد أن لم يكن مكلفا، كصيرورته مراد الوجود بعد أن كان مراد العدم.

فهذه العبارات واردة على المتعلِّقات لا على المتعلَّقات. وكذلك القول في البصر والسمع، فالصفات كلها تجري مجرى واحدا(٢). وقد ساعدت المعتزلة على صيرورة العبد مقدوراً بعد أن لم يكن مقدوراً، مع كونهم يقولون إن الله تعالى قادر لنفسه أزلاً.

وأما ما يتعلق بالمصلحة والمفسدة والإرادة والكراهة، فهذه أصول المعتزلة، وقد (٢١١/أ) أشرنا فيما تقدم إلى إبطال جميعها(٣).

وأما قولهم: إن ذلك يفضي إلى البداء، فغَلَطٌ، والإمام يتكلم عليه فيما بعد. ويبقى للقوم سؤال واحد، وهو جدير أن يجعل سؤالاً شائعا، وهو أنهم قالوا: هذا يفضي إلى أن يكون الشيء الواحد على الوجه الواحد مأموراً به منهياً عنه، فإن الله تعالى عندكم آمر في الأزل، وكذلك هو ناهٍ في الأزل، فيكون قائلا في الأزل: صوم عاشوراء مثلا واجب، صوم عاشوراء غير واجب. وهذا كلام متناقض، وجمعٌ بين الضدين(٤). وهذا السؤال أصعب مما وجه الإمام،

التعليق

[١] في خ: بشرط.

(٢) راجع: (٢٢٢/٣) هامش: ٥ من الجزء الثالث.

(٣) وراجع المستصفى (١٠٩/١). ونزهة الخاطر (١٩٥/١).

(٤) حاصل السؤال: أن رفع الحكم يفضي إلى أن يكون الحكم مراد الله عز وجل غير مرادٍ له، وذلك تناقض. وبيان ذلك أنه من حيث أثبته أَمَرَ به وأراده، ومن حيث رفعه قد نهى عنه ولم يرده، فلزم أن يكون مراداً غير مراد. راجع نزهة الخاطر (١٩٤/١).

والعبارة عن هذا المقصود أن النسخ: هو اللفظ الدال على ظهور انتفاء شرط دوام الحكم الأول.

الشرح

وفي الجواب عنه طرق:

أحدها ـ أن من أصحابنا من يقول: لا يكون الكلام أمراً ونهياً إلا بعد توجهه على المخاطب، وإذا كان كذلك، فنحن نقول: نشترط في النسخ التراخي، فلابد من تقديم زمان الورود، فلا يكون أمراً نهياً في وقت واحد، بل في وقتين[١]. وهذا القول ضعيف عندنا، والله تعالى آمر في الأزل عند المحققين.

وقد أكثر الأصوليون في الجواب عن هذا السؤال بأجوبة تطول[٢]. حاصلها راجع إلى [تحايلهم][٣] على إبداء تعدد الجهات، حتى لا يكون آمراً على الوجه الذي كان ناهياً[٤].

والصحيح عندنا خلاف ما ذهبوا إليه. وقد تبين من مذهبنا جواز تكليف ما لا يطاق عقلاً، وإنما منعنا بعض أنواعه سمعاً. والذي منعناه من جهة السمع أصناف، حاصلها راجع إلى أمور لا يتصور المكلف بها قصد الطاعة، ونخرج عن المطالب المعروفة من جهة العادة[٥].

فعلى هذا لو سمع المكلف الأمر والنهي معاً، لم يتصور منه فعل إقدام ولا إحجام، وإذا سمعها في وقتين، جرى الأمر على ما ألف من التكليف عند العقلاء. وقد كنا قدمنا في مسألة الأمر بالشرط ما يرشد إلى هذا الكلام[٦]، فإن

التعليق

(١) راجع المستصفى (١/١٠٨).

(٢) المرجع السابق (١/١٠٩وما بعدها). ونزهة الخاطر (١/١٩٦).

(٣) في ت: تخيلهم.

(٤) راجع البحر المحيط (٤/٧٠).

(٥) راجع: (١/٣٤٢) من الجزء الأول.

(٦) راجع: (١/٧٧٤) من الجزء الأول. والبرهان (١/٢٨١).

فإن قيل: لا فرق بين هذا الاختيار وبين مذاهب الفقهاء. قلنا: لا فرق بين هذا وبين مذاهبهم في أن الحكم الثابت في علم الله، وقوله تعالى لا يزول لما قدمناه، ولكن في كلام الفقهاء ما يدل على أن اللفظ الدال على الحكم الأول ظاهر في الأزمان، [معرض][١] للتأويل تعرض الألفاظ العامة للتخصيص، وهذا فيه إيهام لا حاجة إليه، فإن اللفظ العام في وضعه ليس نصا في استغراق المسميات، وليس كذلك موجب اللفظ في تأبيد الحكم، فإنا نجوِّز ورود النص في استغراق الزمان مطلقا مع ورود الناسخ بعده، وليس ذلك من جهة تأويل اللفظ في وضعه، وإنما هو من جهة [تقدير][٢] شرط مسكوت عنه، وهو متضمن كل [أمر][٣] يجوز تقدير نسخه.

الشرح

تعليق الفعل على الشرط الذي يعلم المكلف انتفاءه، ويصح إذا لم يكن المكلف عالماً بذلك، لتصور قصد الإقدام والإحجام. فهذا هو الجواب، والله المستعان.

ثم قال: (**فإن قيل: لا فرق بين هذا الاختيار ومذهب**(٤) **الفقهاء**) إلى قوله (**مع [بناء]**(٥) **الأمر على امتناع تكليف ما لا يطاق**)(٦). فنقول: هذا الكلام الذي ذكره هو الذي قدمنا تحقيقه، وبينا غفلة الإمام عن سرِّ المسألة.

التعليق

[١] في خ: متعرض.
[٢] ساقطة من خ.
[٣] ساقطة من خ.
(٤) في البرهان: وبين مذاهب.
(٥) في ت: بقاء.
(٦) انظر البرهان (٢/١٢٩٧س: ١٣ - ص: ١٣٠٠س: ١).

فإن قيل: لو قال الشارع: هذا الحكم مؤبد عليكم لا ينسخه شيء، فهل يجوز تقدير النسخ فيه، والحالة هذه؟ قلنا: إذا ثبت هذا المعنى نصا، لم يجز ورود [النسخ][١] عليه، فإن [في][٢] تقدير [ورود][٣] النسخ عليه تجويز (١٦٩/ب) الخلف، ولهذا اعتقدنا تأبيد شريعتنا.

ولا يكاد يبقى خلاف معنوي مع الفقهاء، وما ذكرناه وإن كان تنبيها لما لم [ينته][٤] إليه [بحث][٥] الفقهاء، [له][٦] إشارة إلى تهذيب لفظ، في التعرض لإظهار الشرط المقدر الذي لابد منه، فإذا رجع إلى أن الثابت في علم الله تعالى لا ينسخ، التفتت المذاهب إلى الوفاق. فإن وافق القاضي ما ذكرناه، فلا خلاف، وإن أصر على أن النسخ يتضمن رفعا، لم يكن لمذهبه وجه.

الشرح

وأما ما ذكره ههنا من تقدير شرط لا يتضمنه الكلام الأول(٧)، فهذا لا يصح على الإطلاق، ولو أضمرت الشروط، لاستحال أن يعلم مدلول

التعليق

[١] في خ: النص.
[٢] ساقطة من خ.
[٣] ساقطة من خ.
[٤] في خ: يتنبه.
[٥] ساقطة من خ.
[٦] في المطبوع: و.
(٧) الإمام يشترط في النسخ ظهور ما ينافي اشتراط استمرار الحكم، لأن (افعل) من حيث اللفظ للطلب، ولكنه مشروط بأن لا ينهى عنه، لأنه يصح منه أن يقول: افعل إن لم أنهك عنه. وهذا الشرط عند الإمام، وإن لم يكن مصرحاً به، فهو ثابت قطعاً. انظر تقرير هذا الشرط في البرهان (١٢٩٦/٢س: ٤ - ١٣). وانظر البحر المحيط (٦٧/٤وما بعدها).

والنسخ فيما اخترناه مثل ما [نصف][١]، فنقول: إذا توجه الأمر الجازم على معين، فهو مشروط بأن يبقى إمكانه، فإذا اخترم، تبينا أنه لم يكن مأمورا، فإنَّ توجهَ الأمرِ مشروط بالإمكان، والأمر وإن كان مطلقا، فالإمكان مشروط [فيه][٢]، وإن لم [يجر][٣] ذكره تصريحا.

وقد ذكرنا في ذلك قولا بالغا في «كتاب الأوامر»، ونقلنا في ذلك لجاج القاضي، وطريق تتبعه [بالنقض][٤]، مع بناء الأمر على [امتناع][٥] تكليف ما لا يطاق.

الشرح

النصوص، ولا يتصور أن يعلم صدق صادق، ولا كذب كاذب، ولا أفضى عقدٌ إلى اللزوم(٦). وأهل اللغة لا يجوِّزون إضمار ما يمنع دلالة (٢١١/ب) الألفاظ على الإطلاق، فكيف يصح هذا، وهو قد أنكر إضمار الاستثناء، وأنكر ما أضيف إلى ابن عباس من جواز فصله، وتمسكه بمثل ما تمسكنا به(٧)؟ وقد جعل منكرو فصل الاستثناء مسألة الشرط أصلا(٨).

التعليق

[١] في المطبوع: نصفه.

[٢] ساقطة من خ.

[٣] في خ: يجز.

[٤] في خ: بالبعض.

[٥] ساقطة من خ.

(٦) وههنا مسألة وهي: هل يجوز نسخ الحكم المعلق بالتأبيد؟ وجهان حكاهما في البحر المحيط (٧٩/٤وما بعدها). وأشار الإمام إلى المسألة في البرهان (١٢٩٨/٢س: ٩). وعبارة الشارح هنا هي عبارة الإمام في البرهان (٣٨٦/١س: ٤، ٥).

(٧) راجع البرهان (٣٨٦/١).

(٨) راجع: (١٠٨/٢) من الجزء الثاني.

مسألة:

منعت اليهود النسخ، وتابعهم على منعه غلاة الروافض من التناسخية وغيرهم، [وافترق][١] نفاته فرقتين: فذهب أكثرهم إلى أن النسخ ممتنع عقلا. فنقول لهؤلاء: إن زعمتم أن وقوعه مستحيل، وأن امتناعه من جهة استحالة وقوعه، فقد جحدتم البديهة، فإنا نعلم على اضطرار أن ذلك ممكن الوقوع.

وإن جحدتم ذلك من جهة أن المأمور به (١٧٠/أ) الأول مستحسن، فلو فرض النهي عنه، لتضمن [ذلك][٢] كونه مستقبحا، وفي ذلك خروجه عن حقيقته الأولى، فقد قدمنا في أول الكتاب أن الاستحسان والاستقباح لا يرجعان إلى حقائق الأفعال وصفات ذواتها.

ثم القول في النسخ غير مفروض فيما يزعم المخالفون أنه حسن لعينه، أو قبيح لعينه، وإنما تفرض مسائل النسخ في التفاصيل التي تتفق أرباب العقول على أن مداركها الشرع لا غير.

وإن زعموا أن النسخ ممتنع من جهة إفضائه إلى [البداء][٣]، والقديم سبحانه وتعالى متعال عنه، فلا حقيقة لهذا، فإن البداء إن أريد به تبيين ما لم يكن متبينا في علمه، فليس هذا من شرط النسخ، فإن

الشرح

ثم قال: (منعت اليهود النسخ) إلى آخر المسألة(٤). فنقول: الأمر على ما

التعليق

[١] في المطبوع: وافتراق.

[٢] ساقطة من خ.

[٣] في خ: ابتداء.

(٤) راجع المسألة في البرهان (٢/١٣٠٠س: ٢ - ص: ١٣٠٣س: ٧).

الرب تعالى كان عالما في أزله تفاصيل ما يقع فيما لا يزال، ولئن كان يلزم من تجدد الأحكام البداء، لزم من تجدد الحوادث إماتة وإحياء، وإعاشة وإرداء [لما][١] ادعاه هؤلاء، وليس الأمر كذلك.

فإن ردوا الامتناع إلى ما يتعلق [باستصلاح العباد][٢] واستفسادهم، فهذا غير مرضي عندنا في حكم الله تعالى، ثم لا يمتنع في غيبه أن يكون الاستصلاح في تبديل الأحكام، كلما [فتر][٣] قوم في امتثال الأحكام، أرسل الله تعالى إليهم [مبتعثا][٤] جديدا بحكم جديد، فلا وجه لادعاء الاستحالة من طريق العقل.

وزعم زاعمون أن النسخ ممتنع من جهة السمع، وادعى طوائف من اليهود أن موسى عليه السلام (١٧٠/ب) أنبأهم أن شريعته [مؤبدة][٥] إلى قيام الساعة، وزعم هؤلاء أن طريق معرفة ذلك من دينهم كطريق معرفتنا بذلك من ديننا.

وهذا باطل من وجهين: أحدهما ـ أن الأمر لو كان كذلك، لما

الشرح

ذكره الإمام في أدلة [الجواز][٦] من جهة العقل، وفي إثبات الوقوع، نظراً إلى قيام المعجزات، وإخبار النبي بخلاف ما أثبته النبي الأول من الأحكام. وإذا

التعليق

[١] في المطبوع: ما.
[٢] في المطبوع: بالاستصلاح في العباد.
[٣] ساقطة من خ.
[٤] ساقطة من خ.
[٥] في خ: مؤيدة.

(٦) في ت: التجوز. والمثبت هو الصحيح. من جوَّز له ما صنع، وأجاز له، أي سوّغ له ذلك. أما التجوز فمن تجوز في صلاته أي خفف، وتجوز في كلامه، أي تكلم بالمجاز. راجع الصحاح (٨٧١/٣).

قامت معجزة عيسى عليه السلام، ومعجزة محمد ﷺ بعده على نسخ ملة موسى. فإن أنكروا قيام المعجزة، رد الكلام معهم إلى أصل النبوات، وكان سبيل إنكارهم معجزة من بعد موسى، كسبيل [إنكار][١] من يجحد معجزة موسى.

والوجه الثاني ـ أن ما ادعوه من دينهم، لو كان صريحا، لأظهروه، وباحوا به من عصر نبينا عليه السلام، ولاتخذوا ذلك أقوى عصمهم، ولو فعلوا ذلك، لنقله الناقلون متواترا، لأن الأمر الخطير لا يخفى وقوعه، وتتوفر الدواعي على نقله. فقد [ثبت][٢] جواز النسخ عقلا وشرعا.

ولو أردنا أن نبتدئ الدليل على [جوازه][٣]، فأقرب مسلك فيه التمسك بمعجزة عيسى بعد موسى عليهما السلام، ثم التمسك بالإجماع في تحريم الخمر بعد ثبوت تحليلها في صدر الشرع، وهذا على من ينكر النسخ من أهل الملة [ممن ينتمي][٤] إلى المسلمين، ثم

الشرح

ثبت الوقوع، لزم منه ثبوت الجواز(٥).

ولكن هذا الكلام كله عندي إنما يصح على القول بأن النسخ رفع. أما إذا رجع النسخ إلى البيان لمقتضى ألفاظٍ ظاهرة، فلا يتصور أن يذهب ذو عقل إلى

التعليق

[١] في خ: إنكارهم.
[٢] في خ: يثبت.
[٣] في خ: جواز.
[٤] ساقطة من خ.
(٥) وراجع في أدلة جواز النسخ عقلاً ووقوعه شرعاً: المستصفى (١/١١١). وإحكام الآمدي (٢/٢٤٥). والبحر المحيط (٤/٧٢). وشرح الكوكب المنير (٣/٥٣٣).

نقول لهؤلاء: لا شك في مخالفة دين نبينا محمد ﷺ دين موسى وعيسى عليهما السلام في معظم قواعد الشريعة، فكيف السبيل إلى تصديق الأنبياء مع إنكار النسخ؟ وهذا فيه أكمل مقنع.

مسألة: مترجمة بالنسخ قبل الفعل

وهذه الترجمة فيها خلل، من جهة أن كل نسخ واقع، فهو متعلق (١٧١/أ) بما كان يقدر وقوعه في المستقبل، فإن النسخ لا ينعطف على مقدم سابق.

والغرض من هذه المسألة أنه إذا فرض ورود أمر بشيء، فهل يجوز أن ينسخ قبل أن يمضي من وقت اتصال الأمر به زمن يتسع لفعل المأمور به؟

الشرح

استحالة ذلك. وكيف ينكر أن تشتمل شريعة ثابتة على أمر لم تتعرض له الشريعة الأولى؟ فهذا الذي نصب الإمام الدليل عليه، [والاشتغال][١] بإثبات جوازه، لا يترتب على قاعدته بحال.

ثم قال: (**مسألة مترجمة: بالنسخ قبل الفعل**) إلى قوله (**حتى يؤجروا على صدق نياتهم ويوفوا ما لا يستقلون به في علم الله تعالى**)[٢]. فنقول: أما خلل الترجمة فبيِّن، لأن قولهم: هل يجوز النسخ قبل الفعل؟ يفهم منه أنه يصح النسخ بعد الفعل، وهذا غير صحيح[٣]، ولا نسخ أبداً إلا قبل الفعل، سواء قيل إن النسخ رفعٌ أو بيان. فإذا ورد [أمر][٤] بعبادة، فهل يجوز النسخ قبل دخول

التعليق

(١) في ت: واشتغل.

(٢) انظر البرهان (١٣٠٣/٢س: ٨ ـ ص: ١٣٠٥س: ٥).

(٣) راجع تحرير ترجمة المسألة والخلاف فيها: المستصفى (١١٤/١). وإحكام الآمدي (٢٥٣/٢). والبحر المحيط (٩١/٤). وشرح الكوكب المنير (٥٣١/٣).

(٤) في ت: من.

فالذي ذهب إليه أهل الحق جواز ذلك، وأطبقت المعتزلة على منعه، وساعدهم على ذلك طوائف من الفقهاء.

والدليل على تجويزه كالدليل على تجويز أصل النسخ، فالوجه رد الكلام إلى التقاسيم السابقة في مسالك العقول التي يتلقى منها الجواز والاستحالة.

فإذا قالوا: النسخ يرجع إلى بيان مدة التكليف، وليس رافعا لما ثبت في حكم الله تعالى، ولو جوزنا النسخ في صورة الخلاف، لكان ذلك رافعا للحكم لا محالة. قلنا: ما ذكرناه من اختيارنا [يجيب][١] عن هذا. فإنا نقول: النسخ راجع إلى إظهار انتفاء [شرط][٢] بقاء الحكم، فإن الحكم الموجه مشروط بألا ينسخ، فإذا ثبت النسخ قبل انقضاء زمان يسع الفعل، بَانَ أنه لا حكم أصلا. وهو من طريق التمثيل كزوال إمكان المكلف قبل استتمام الفعل.

الشرح

وقت تلك العبادة؟ منعت المعتزلة ذلك، وبنوا مذهبهم على ما حققناه من أن الحكم الثابت لا يرفع بحال، للجهات التي تقدم ذكرها(٣). فإذاً إنما يكون النسخ مانعاً مثل الحكم الثابت من الورود. هذا مستند القوم في الاستحالة. وإذا بينا أن الرفع للحكم الثابت معقول، بطل ما أسندوا إليه الاستحالة.

وأما الإمام فقد ظهر من كلامه تناقض في هذه المسألة، فإنه قال في أولها: إن النسخ راجع إلى إظهار انتفاء شرط بقاء الحكم، فإن الحكم الموجه

التعليق

[١] في خ: يجب.

[٢] في المطبوع: لشرط.

(٣) راجع الأسئلة الواردة على من عرَّفه بالرفع. وقد تقدمت في: (٤/٥٠٢) من هذا الجزء.

وإذا ردَّ المعتزلة الكلام إلى استصلاح العباد، لم يخف خلافنا لهم في أصل ذلك، ثم لا يبعد في مجاري أحكام الغيب أن يكون الاستصلاح في أن يخاطبوا ويقبلوا، ثم يرفع عنهم التكليف حتى يؤجروا على صدق نياتهم، ويوفوا ما لا يستقلون به في علم الله تعالى.

الشرح

مشروط بأن لا ينسخ، فإذا ثبت النسخ قبل انقضاء زمان يمتنع الفعل، بَانَ أنه لا حكم أصلا[١]. فأول الكلام يقتضي أن النسخ يمنع بقاء الحكم، وهذا هو الصحيح، وآخره يقتضي أن يتعين أنه لا حكم أصلا. والمصير إلى نفي بقاء ما لا ثبوت له باطل، فإن النظر في البقاء ثبوتاً وعدماً بشرط الاعتراف بالثبوت.

ثم قال: يجوز أن يقع في أحكام الغيب أن يخاطبوا ويقبلوا ثم يرفع عنهم حكم التكليف[٢]. وهذا الذي صار إليه ههنا من رفع الحكم هو الذي اخترناه (٢١٢/أ)، فهو لا يتخلص من المصير إليه بحال.

وسبب الغلط عندي أنه لم يقدر على الفرق بين الثبوت والدوام، فلما لم يتحقق هذا عنده اضطربت المسألة عليه. ولو لم يكن في كتابنا إلا كشف هذه الدقيقة، لكان حريا أن يغتبط به، فلم أر لأحد من الأصوليين تحريراً لأمرٍ على هذا التحقيق[٣]. ولله الحمد على ما أنعم به، فإنه المنعم على من يشاء من

التعليق

(١) راجع البرهان (٢/١٣٠٤س: ٧ - ١٣).

(٢) المرجع نفسه (٢/١٣٠٥س: ٢).

(٣) أشار إلى هذا الفرق الغزالي في المستصفى (١/١٠٩)، وابن قدامة في الروضة، قال: «ومعنى الرفع إزالة الشيء على وجهٍ لولاه لبقي ثابتا، على مثال رفع حكم الإجارة بالفسخ، فإن ذلك يفارق زوال حكمها بانقضاء مدتها». وقال ابن بدران رحمه الله: «أي فإنَّ فسخ الإجارة قطعٌ لدوامها، لسبب خفي عن المتعاقديْن عند ابتداء العقد، وانقضاء مدتها هو ارتفاع حكمها، لسببٍ علماه عند ابتداء العقد، وهو انقضاء الأجل. فمن استأجر أرضا سنة، علم عند ابتداء العقد أنه عند انتهاء السنة يرتفع حكم الإجارة، ولو انقطع ماء الأرض، أو بانت مستحقة في أثناء السنة،=

ثم استدل أصحابنا في تجويز النسخ قبل الفعل بما جرى في قصة الخليل (١٧١/ب) عليه السلام وابنه الذبيح إسحاق أو إسماعيل [عليهما][١] السلام. ووجه التمسك: أن الأمر بالذبح نسخ قبل وقوعه.

فإن زعم المخالف أن المأمور كان شدًّا وربطاً وتلاًّ للجبين، كان ذلك باطلا من وجهين:

أحدهما ـ أن الخليل عليه السلام اعتقد وجوب الذبح، ولو لم يكن الأمر كذلك، لما كان في هذا بلاء عظيما، كما أشعر به القرآن العظيم. وهذا مقطوع به. ويستحيل أن يكون معتقد النبي عليه السلام في الذي خوطب به خطأ.

الشرح

عباده. وهو حسبنا ونعم الوكيل، ولا حول ولا قوة إلا بالله.

ثم قال: (**ثم استدل أصحابنا في تجويز النسخ قبل الفعل**) إلى قوله (**فهذا منتهى [المراد]**[٢] **في ذلك**)[٣]. فنقول: الآية دالة قاطعة على صحة النسخ، وهو رفع الحكم قبل التمكن من الامتثال، فإن إبراهيم صلوات الله على نبينا وعليه كان مأموراً بذبح ولده، ولم يقصِّر، ورفع ذلك عنه، ورُدَّ إلى الفداء[٤]. والقرآن بقيوده يُحِّصل علماً بذلك. لأن ولده فهم الأمر حيث قال: ﴿افْعَلْ مَا

التعليق

= فللمستأجر الفسخ، مع عدم علمه عند ابتداء العقد بانقطاع ماء الأرض أو استحقاقها، فكذلك نسخ الحكم، هو قطع لدوامه، لا بيان انتهاء مدته في علم الله تعالى، إذ ذلك لا يسمَّى نسخا، كما أن انقضاء مدة الإجارة لا يسمى فسخا». راجع الروضة مع شرحها نزهة الخاطر (١٩٠/١).

[١] في خ والمطبوع: عليهم.

(٢) في البرهان: المثال.

(٣) انظر البرهان (١٣٠٤/٢س: ٦ ـ ص: ١٣٠٦س: أخير).

(٤) راجع تفسير ابن عطية (٣٨٨/١٢).

ثم الفداء دليل على ارتفاع الذبح بعد وقوع الأمر [به][١]، [وقيام][٢] الفداء مقام ما كان مأمورا به من الذبح.

فإن [تعلقوا][٣] [بقوله سبحانه][٤]: ﴿قَدْ صَدَّقْتَ ٱلرُّءْيَآ﴾، قيل لهم: لم يقل: قد حققت، [أو أوقعت][٥] ما أمرت به، بل قال: صدقت، وليس التصديق إيقاع ما يتعلق التصديق به.

الشرح

تُؤْمَرُ﴾(٦) وسمَّاه الله بلاء مبيناً(٧)، وشرع الفداء. فهذه القرائن والقيود تحصِّل علماً بالمطلوب. وقد طاشت عقول المعتزلة لهذه الآية، وتخبطوا في الجواب، وطلبوا الخلاص من وجوه:

أحدها ـ أنهم قالوا: كان ذلك مناماً لا وحياً.

الثاني ـ قالوا: كان مأموراً، ولكن بالتلِّ(٨) للجبين وإمرار السكين.

الثالث ـ إنه كان مأموراً بالذبح، ولكن قَلَبَ الله عنقه حديداً، ففات التكليف، للاستحالة الحاصلة.

الرابع ـ إنه كان يذبح ويلتحم.

الخامس ـ إنهم قالوا: توهم إبراهيم الأمر، ولم يكن مأموراً. وهذه الوجوه كلها باطلة(٩).

التعليق

[١] ساقطة من خ.
[٢] ساقطة من خ.
[٣] ساقطة من خ.
[٤] ساقطة من خ.
[٥] في خ: ووقعت.

(٦) الآية (١٠٢) من سورة الصافات.
(٧) الآية (١٠٦) من سورة الصافات.
(٨) تلَّه للجبين: أي صرعه، كما تقول: كبَّه لوجهه. ووضعه بقوة. راجع الصحاح (١٦٤٥/٤). وتفسير ابن عطية (٣٨٦/١٢).
(٩) راجع هذه التأويلات في المستصفى (١١٥/١). وإحكام الآمدي (٢٥٣/٢).=

وقال بعض المخالفين: وقع الذبح، وجرت المِدْية، وكانت تقطع ويلتحم ما انقطع. وهذا بهت عظيم، إذ لو كان كذلك، لكان هذا أحق منقول، وأظهر معجزة تتوفر الدواعي على نقلها.

الشرح

أما الأول: وكونه مناماً، فمنام الأنبياء وحي، وكيف كان إبراهيم يُقْدِم على ذبح ولده لمنام لا أصل له، وقال ولده: ﴿افْعَلْ مَا تُؤْمَرُ﴾[1]؟

وأما الأمر بالشدِّ والتلِّ للجبين، فقد أجاب الإمام عنه[2].

وأما كونه انقلب عنقه حديداً، فباطل من وجهين:

أحدهما ـ أن ذلك لو كان صحيحاً، لكان ذلك أظهر، وأحق منقول، وأعظم معجزة.

الثاني ـ أن هذا لا يصح من المعتزلة، لأنهم ينكرون الأمر بالشرط من العالِم بعواقب الأمور[3].

وأما كونه كان يذبح ويندمل، فباطل من وجهين:

التعليق

= والروضة وشرحها نزهة الخاطر (٢٠٤/١وما بعدها).

(١) راجع هذا الجواب في المراجع السابقة.

(٢) انظر البرهان (١٣٠٥/٢). وقال المقترح رحمه الله: «كيف يستقيم من الإمام القول بالنسخ في هذه المسألة؟ مع أن الأمر عندنا لا يتوجه، ولا يثبت التكليف إلا بشرط الإمكان، وشرط الإمكان عنده أن يمضي زمان يسع إيقاع الفعل المأمور به. فإذا لم ينقض زمان يسع إيقاع الفعل، تبينا أنه لم يثبت، وما لم يثبت، كيف يصح نسخه؟ وللإمام أن يعتذر عن هذا بأن يقول: شرط ثبوت التكليف إنما هو علم المخاطِب بأن عمر المخاطَب يتسع لإيقاع الفعل، فيصح النسخ قبل مضي زمان، لأن الشرط قد وجد، وهو حصول العلم للمخاطِب بسعة عمر المخاطَب». راجع النكت على البرهان (٨٥/أ). وهي آخر مسألة في المخطوط يتعرض لشرحها.

(٣) راجع هذا الجواب في: المستصفى (١١٦/١). وإحكام الآمدي (٢٥٥/٢). ونزهة الخاطر (٢٠٧/١).

ونص القرآن مع ما فيه من القيود والقرائن أصدق شاهد في ذلك، فإنه قال: ﴿فَلَمَّآ أَسْلَمَا وَتَلَّهُۥ لِلْجَبِينِ﴾. ولو كان ذبح، لما وقع الاقتصار على ذكر التلِّ للجبين دون وقوع المأمور به. ثم ذكر الفداء بعد هذا، مشعر بأن الذبح المأمور به لم يقع، وأن الفداء قائم مقامه.

وهذا منتهى المثال في ذلك.

الشرح

أحدهما ـ أن هذا لو كان صحيحاً، لتواتر نقله، فإنه من الخوارق الظاهرة.

الثاني ـ أن هذا لا يُسمَّى ذبحا، ولا هو معقوله، إذ الذبح إنما هو إفراء الأوداج[1]

أما إذا كان كلما قطع جزءاً التأم، فلا يكون ذلك ذبحاً[2].

وأما نسبتهم إبراهيم إلى أنه فهم الأمر غالطاً فيه، فهذا كفرٌ صُراحٌ، ونسبة الأنبياء إلى الغلط في أحكام الله تعالى[3]. وما المانع (٢١٢/ب) أن يكون كل ما فهمه عن ربه من هذا القبيل؟ ولا حاجة إلى اعتناءٍ بأكثر من هذا، فالرد على [الولعة يحسِّنها][4].

ومصير الإمام إلى الاعتراف بأن إبراهيم عليه السلام كان مأموراً بالذبح ولم يقصِّر فيه، ثم منع منه بعد ذلك، اعتراف بأن النسخ يرجع إلى الرفع دون ما قرره قبل ذلك. وهذا أمر مقطوع به، لا يتصور أن ينفصل عنه أبداً.

التعليق

(١) أَفريت الأوداج: قطعتها. وأفريت الشيء: شققته. راجع الصحاح (٢٤٥٤/٦).

(٢) راجع هذا الجواب في المراجع السابقة.

(٣) راجع نزهة الخاطر (٢٠٨/١).

(٤) في ت: المولعه بحسنها (غير منقوطة). ولعل المثبت هو الصحيح. من الولع، وهو الكذب، والوالع: الكذَّاب. راجع الصحاح (١٣٠٤/٣). والمعنى ـ والله أعلم ـ أن الرد على الكَذْبَة يجعلها حسنة.

مسألة:

قطع الشافعي جوابه بأن الكتاب لا ينسخ بالسنة، وتردد قوله في نسخ السنة بالكتاب.

والذي اختاره المتكلمون، وهو الحق المبين، (١٧٢/أ) أن نسخ الكتاب بالسنة غير [ممتنع][١]. والمسألة دائرة على حرف واحد، وهو أن الرسول لا يقول من تلقاء نفسه أمرا، وإنما يبلغ ما يؤمر به، كيف فرض الأمر، ولا امتناع بأن يخبر الرسول الأمة مبلغا بأن حكم آية [يذكرها][٢] قد رفع عنكم، ويرجع حاصل القول في المسألة إلى أن النسخ لا يقع إلا بأمر الله [تعالى][٣]، ولا ناسخ إلا الله. والأمر، كيف فرض جهات تبليغه، لله تعالى. فهذا القدر فيه مقنع.

الشرح

ثم قال: (مسألة: قطع الشافعي رحمه الله جوابه بأن الكتاب لا ينسخ بالسنة) إلى آخرها(٤). فنقول: قد صار الشافعي إلى أنه لا ينسخ القرآن إلا بالقرآن، ولا السنة إلا بالسنة(٥). وهذا القول غير صحيح، لأن الكل من عند الله، فما المانع منه؟ ولم يعتبر التجانس(٦)، وكل ما يقوله الرسول فمن الله ﷻ

التعليق

[١] في خ: متبع.
[٢] في خ: بذكرها.
[٣] ساقطة من خ.

(٤) راجع المسألة في البرهان (١٣٠٧/٢س: ١ - ص: ١٣٠٩س: ٢).
(٥) راجع مذهب الشافعي في: الرسالة: ١٠٦. والمستصفى (١٢٤/١). وإحكام الآمدي (٢٧٢/٢). والبحر المحيط (١١٠/٤). وشرح الكوكب المنير (٥٦٢/٣). ونزهة الخاطر (٢٢٤/١).
(٦) أي لم يجعل السنة من جنس القرآن. وانظر تقرير حجة الشافعي في المستصفى (١٢٤/١). ونزهة الخاطر (٢٢٥/١).

فإن زعم الفقيه أن القرآن معجزة بخلاف السنة، فليس المنسوخ نفس القرآن، وإنما المنسوخ حكمه، ولا إعجاز في الحكم، [و][1] هذا عري عن التحصيل.

وإن تعلقوا بقوله تعالى: ﴿مَا نَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَآ أَوْ مِثْلِهَآ﴾، فهذا خبر من الله تعالى، وليس فيه ما يتضمن استحالة الوقوع، وفيها الخلاف، ثم لا يمتنع تأويل الظواهر، ولا وقع لها في القطعيات.

الشرح

قال الله تعالى: ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ ۝ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾[2]. والكلام معه إما في الجواز، وإما في الوقوع.

أما الجواز العقلي: فالشافعي رحمه الله أجلُّ قدراً وأعظم خطراً من أن ينكره. فلا يبقى عندي لقوله وجهٌ إلا أن يقول: لم يثبت ذلك في الشريعة. بل المستقر أن السنة تنسخ بالسنة والقرآن بالقرآن. وقد [نوزع][3] في ذلك. وذكرت له آيات في القرآن ثبت ناسخها بالسنة، وسنة ثبت ناسخها في القرآن. إذ التوجه إلى بيت المقدس كان ثابتاً بالسنة، وناسخه في القرآن[4].

وأما قوله: إذا جاء القرآن بخلاف السنة، فالرسول يذكر عند ذلك سنة تخالف سنة، لكنها دارسة فلم تنقل. قيل: ما الذي يلجئ إلى هذه الضرورة، مع أنه مسوغ من جهة العقل؟ فلئن قال: فلأن الأكثر كان كذلك، فلا نُسلِّم له أن هذا هو الأكثر. ثم لو سُلِّم، فلا يحصل العلم بذلك في التفصيل[5].

التعليق

[1] ساقطة من خ.

(٢) الآيتان (٣، ٤) من سورة النجم.

(٣) في ت: تورع.

(٤) راجع أمثلة أخرى في: المستصفى (١/١٢٤). وإحكام الآمدي (٢/٢٧٢). والبحر المحيط (٤/١٠٤).

(٥) راجع هذه الأسئلة وجوابها في: المستصفى (١/١٢٥).

ثم لا محمل لقول القائل: لا [تنسخ][١] السنة بالقرآن، فيقال لمن انتحل هذا المذهب: نزول القرآن بخلاف السنة ممتنع، أم لا؟ فإن منعه، كان منكرا من القول، وإن جوَّزه، وزعم أن الرسول يسنُّ عند نزوله سنة بخلاف السنة الأولى، فيقع نسخ السنة بالسنة، فهذا من الهزء واللعب والتلاعب بالحقائق، وكيف يقدَّر وقوف النسخ، وقد ورد القرآن؟ وبالجملة [إلى][٢] الله مصير الأمور، ومنه النسخ والإثبات، والرسول عليه السلام مبلغ في [البابين][٣]. وهذا القدر كاف.

مسألة: مشهورة بالزيادة على النص

ومدارها على تحقيق تصويرها: فإذا ورد نص في شيء،

الشرح

والجواب عن الآية، وهو قوله [تعالى](٤): ﴿مَا نَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ أَوْ نُنسِهَا﴾(٥). أجاب الإمام عنه، ونزيد نحن جواباً آخر: وهو أن القرآن لا يدل على أنه لا ينسخ القرآن إلا بالقرآن، بل يقتضي ظاهره أنه متى نسخت آية، فلابد من نزول آية أخرى. أما كون الثانية هي الناسخة للأولى، فلا يُتلقى ذلك من القرآن أصلاً(٦).

ثم قال: (مسألة مشهورة: بالزيادة على النص) إلى قوله (ولكنا نضرب

التعليق

[١] في خ: ينسخ.

[٢] في خ: وإلى.

[٣] في خ والمطبوع: البين.

(٤) ساقطة من ت.

(٥) الآية (١٠٦) من سورة البقرة.

(٦) راجع هذا السؤال وجوابه في: تفسير ابن عطية (٤٣٨/١). والمستصفى (١٢٥/١). وإحكام الآمدي (٢٧٥/٢).

[واقتضى][1] وروده الاقتصار على المنصوص (١٧٢/ب) عليه، والحكم بالإجزاء، فكان ذلك مقطوعا، تلقيا من اللفظ والفحوى، ولو فرضنا زيادة مشروطة، لتضمن ثبوتها نسخ الإجزاء في المقدار الأول لا محالة، ولا [يسوغ][2] تقدير الخلاف في ذلك.

وإن اقتضى ما ورد به أولاً الإجزاء، وجواز الاقتصار اقتضاء ظاهرا، وكان يتطرق التأويل إليه في منع الإجزاء، فلو فرضت زيادة، كانت في معنى إزالة الظاهر الأول، ولم يتضمن نسخا، اعتبارا بكل ظاهر يزال بحكم التأويل. وهذا مما لا أرى فيه للخلاف مساغا.

وإذا ثبت هذان الطرفان، وهما حظ الأصول، فالكلام بعدهما في ألفاظ ظنها الظانون نصوصا وهي ظواهر، ثم القول في تفاصيلها مستقصى في «الأساليب». ولكنا نضرب للتمثيل صورا:

الشرح

للتمثيل صوراً)(٣). فنقول: أما الكلام على أن الزيادة على النص، هل هي نسخ أم لا؟ فقد قدمناه في باب المطلق والمقيد(٤). ونبهنا على ما تخيله أبو حنيفة في تقييد الرقبة المطلقة بالإيمان هناك(٥). والمتفق عليه أن إزالة الظواهر ليست نسخاً. وإذا ثبتت (٢١٣/أ) أحكام متلقاة من نصوص مقطوع بها، ثم ورد بعد ذلك ما يمنع تعلقها ويقطع دوامها، وتصير دلالة النص على مدلوله، فهو رفعٌ على الحقيقة. وقد بينا أن النسخ يرجع إلى رفع الحكم بعد الثبوت على ما مر.

التعليق

[١] في خ: لاقتصر.

[٢] في خ: يسع.

(٣) انظر البرهان (١٣٠٩/٢س: ٣ - ص: ١٣١٠س: ٣).

(٤) راجع: (٢٢٦/٢) من الجزء الثاني.

(٥) راجع: (٢٤٠/٢) من الجزء الثاني.

منها ـ أن أصحاب أبي حنيفة ظنوا أن من أثبت النية في الطهارة، فقد زاد على النص، والكلام في ذلك مشهور. وأقرب مسلك فيه، أنا لا نبعد أن يكون غرض الآية مقصورا على بيان [أفعال الطهارة][1]، وتقدير هذا لا يخالف نصا ولا فحوى، وليس مع تجويز هذا لادعاء النص وجه.

ومنها ـ قوله تعالى في كفارة الظهار: ﴿فَتَحۡرِيرُ رَقَبَةٖ﴾. قال أصحاب أبي حنيفة: زيادة الإيمان نسخ الإجزاء في الرقبة المطلقة. وقد أوضحنا أن هذا تخصيص عموم.

الشرح

وهذا أيضا من الإمام اعتراف بأن النسخ يرجع إلى الرفع، فإنه قال: إن كان الكلام ظاهراً، فبيانه لا يكون نسخاً، وإنما يكون نسخاً على تقدير أن يكون الأول اقتضى الآخر اقتضاءً مقطوعاً به. فكيف يتصور مع القطع [بالإجزاء](٢) أن يتبين آخراً أنه لم يكن [إجزاء](٣) بحال؟ وهل هذا إلا تغيير دلالات النصوص بعد القطع بها؟ وهو راجع إلى خلاف المعلوم، وهو محال. فإذاً لابد للإمام في كل مسألة من أن يتعرض لكون النسخ رفعاً، وإن كان يأباه في اختياره.

ثم قال: (**[وإذا تحقق أن النسخ إنما يكون وارداً على النصوص]**(٤)) إلى قوله (**ونحن لا ننكر الندب إلى بيِّنة كاملة مغنية عن الحلف**)(٥). فنقول: أما الكلام على آية الوضوء، والرقبة المطلقة في كفارة الظهار، فقد قدمنا بيانه،

التعليق

[١] في خ: الأفعال الظاهرة.

(٢) في ت: بالاحرا.

(٣) في ت: احرا.

(٤) ما بين [ ] ساقط من البرهان.

(٥) راجع البرهان (١٣٠٩/٢)، (٤٣٤/١).

ومنها - قوله تعالى: (١٧٣/أ) [﴿وَٱسْتَشْهِدُواْ][١] شَهِيدَيْنِ مِن رِّجَالِكُمْۖ فَإِن لَّمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَٱمْرَأَتَانِ﴾. قالوا: إثبات الشاهد واليمين يخالف هذا الحصر. وهذا لا وجه له، مع أن هذا الاحتياط مندوب إليه، ونحن لا ننكر الندب [إلى بينة][٢] كاملة مغنية عن [الحلف][٣].

الشرح

وحققنا القول فيه، وأشرنا إلى مأخذ أبي حنيفة في إبداء الوصف، وكونه لا يشعر به اللفظ. فإن التأويل: هو إبداء ما يحتمله اللفظ. إلى آخره، فلا نعيده(٤).

وأما الآية المشتملة على ذكر البيِّنات، فالقرآن لم يصرِّح بردِّ الشاهد واليمين، ولكنه ذكر بيِّنتين: إحداهما رجلان، والأخرى رجل وامرأتان، وليس في ذكر حجة أو حجتين ما يمنع من ورود الشرع بزائد على ذلك. وقد قدمنا أن النسخ يرجع إلى رفع الحكم بعد ثبوته، والآية لم تتضمن منع الحكم بالشاهد واليمين، فكيف يكون ورود الشرع بذلك نسخا؟

قالوا: اقتضت الآية منع ذلك. قلنا: من طريق المنظوم، أو من جهة المفهوم؟ أما المنظوم فمفقود، وأما المفهوم فأصحاب أبي حنيفة لا يقولون به، وهو اختيارنا على ما سبق. وإن صرنا إليه، فرفع المفهوم كتخصيص العموم، وليس كرفع مقتضى اللفظ.

فإن قيل: عُلِّق المفهوم على الشرط، وهو قوي في الدلالة. قلنا: لا فرق عندنا بين الشرط وغيره، فإن قيل به، فهو ظاهر يزال بحكم التأويل، والقرآن أيضاً لم يتعرض للحكم بالشاهد والنكول على تقدير ردِّ المشهود له اليمين على

التعليق

[١] في خ: فاستشهدوا.

[٢] في خ: ببينة.

[٣] في خ: الخلف.

(٤) راجع: (٢/٢٣٩ - ٢٤٠) من الجزء الثاني.

ومنها - قوله تعالى: ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِي فَٱجْلِدُوا﴾ الآية. مع استدلال الخصم بها في معنى التغريب. وهذا من أظهر ما يتمسكون به، وليس نصا، فإنه لا يمتنع اشتمال الآية على بعض العقوبة، وإحالة تمامها إلى بيان الرسول ﷺ، إذ ليس في الآية للرجم في حق المحصن ذكر. فهذا بيان حقيقة القول في المسألة.

مسألة:

أجمع العلماء على أن الثابت قطعا لا ينسخه مظنون، فالقرآن لا ينسخه الخبر المنقول آحادا، والسنة المتواترة لا ينسخها ما نقله غير مقطوع به. ووراء ما ذكرناه حقيقة، هي كشف الغطاء. ونحن نبينها بسؤال وجواب عنه.

الشرح

المشهود عليه[1]. وقد ذكر الإمام وجهاً للحصر في أثناء كلامه حيث قال: وجه الندب إلى ذكر (٢١٣/ب) الإرشاد إلى بيِّنة كاملة مغنية عن الحلف.

ثم قال: (**ومنها قوله تعالى: ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِي﴾**[2]) إلى آخر المسألة[3]. فنقول: قدمنا القول في حقيقة التغريب فيما سبق، وبينا أنه لا يتضمن ذكر عقوبة نفي أخرى على الحقيقة، فلا يكون إثباتها نسخاً بحال[4].

ثم قال: (**مسألة: أجمع العلماء على أن الثابت قطعاً لا ينسخه مظنون**) إلى قوله (**وهذا الذي ذكرناه في الخبر يطرد في القياس أيضاً**)[5]. فنقول: هذا

التعليق

(١) راجع: (٢/٢٣٩ - ٢٤٠) من الجزء الثاني.

(٢) الآية (٢) من سورة النور.

(٣) انظر البرهان (٢/١٣١١س: ١ - ٦).

(٤) راجع: (٢/٢٢٧) من الجزء الثاني.

(٥) انظر البرهان (٢/١٣١١س: ٧ - ص: ١٣١٢س: ١).

فإن قيل: ما المانع من انتصاب دليل قاطع على أن الخبر إذا نقله العدول يجب [ترك][1] حكم القرآن عند نقلهم؟ قلنا: هذا غير ممتنع لو ورد، ولكن لم يرد، ثم لو قدِّر وروده، فالنسخ يتلقى من الدليل القاطع. والخبر المنقول آحادا في حكم العَلَم الذي يقع العمل عنده لا به. وقد تكرر هذا الفن مرارا في مسائل هذا المجموع. وهذا الذي ذكرناه في الخبر يطرد في القياس أيضا.

الشرح

الذي ذكره الإمام هو قول جميع الأصوليين(٢)، وقد خالف في ذلك شذوذ. وقالوا: ما جاز التخصيص به، جاز النسخ به، ولكنهم مع هذا الإطلاق اعترفوا بأن نص القرآن لا ينسخ بخبر الواحد، فهذا تبيين فساد الإطلاق. فقد جوَّزه قوم في زمان الرسول ﷺ ومنعوه بعده. وهذا اختيار أبي حامد(٣).

واحتج بقضية أهل مسجد قباء، فإنهم انتقلوا عن القبلة بخبر واحدٍ أخبرهم(٤)، ولكنه اعترف بالإجماع بعده(٥). وهذا الذي قاله ضعيف، فإنه إذا تبيَّن خلافٌ في المسألة، ثم رجعت إحدى الطائفتين إلى قول الأخرى، فقد قدمنا في ذلك كلاماً كثيراً.

ثم استدلاله بقضية أهل مسجد قباء على الجواز، يفتقر فيه إلى معرفة من كان فيه، وهل كانوا علماء ليكون مصيرهم قولاًمعتبراً أم لا؟ فالوجه التمسك

التعليق

[١] في خ: تردد.

(٢) راجع المسألة في: المستصفى (١/١٢٦). وإحكام الآمدي (٢/٢٦٧). والبحر المحيط (٤/١٠٨). وشرح الكوكب المنير (٣/٥٦١).

(٣) في المستصفى (١/١٢٦). وهو اختيار الباجي في إحكام الفصول: ٤٢٦. وانظر نزهة الخاطر (١/٢٢٨).

(٤) راجع: صحيح البخاري. الحديث (٤٠٣). ومسلم. الحديث (١١٥٨). وانظر كتاب الاستذكار لابن عبد البر (٧/١٨٨). والتمهيد له (١٧/٤٦).

(٥) راجع المستصفى (١/١٢٦).

مسألة:

يجوز نسخ رسم آية من القرآن في التلاوة مع بقاء حكمها، ويجوز تقدير نسخ حكمها مع بقاء رسمها في آي القرآن. وقد منع مانعون من المعتزلة الأمرين، وصار إلى منع أحدهما دون الآخر على البدل صائرون.

الشرح

بالإجماع الكائن، ولا التفات إلى مثل هذا[1].

ثم قال رضي الله عنه:[2] (**يجوز نسخ رسم آية من القرآن في التلاوة**) إلى قوله (**وأما غير القرآن فلا يرد عليه النسخ أصلاً**)[3]. فنقول: هذا الكلام واضح، وذلك أن الأمر بالتلاوة حكم، وانعقاد الصلاة بالفاتحة مثلاً [حكم][4] آخر، وما يفهم منها من تحريم أو حلٍّ حكم آخر، ولا ارتباط لبعض الأحكام ببعض، فيجوز ورود النسخ على جميعها وعلى بعضها. هذا حكم الجواز من حيث العقل.

وأما الوقوع فآيٌ كثيرة تتلى وأحكامها منتفية، وأحكام ثابتة ذكر النقلة أنها تُلُقيت من القرآن ثم نسخت التلاوة. وقال عمر رضي الله عنه: «كان فيما أنزل الله: «الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما البتة نكالاً من الله»[5]. فالحكم ثابت

التعليق

(١) قال الباجي جوابا عن هذا: «إن هذا غلط، لأنه لو جاز أن يقال هذا في مسألتنا هذه، لجاز أن يقال: إن كل خبر من أخبار الآحاد عملت به الصحابة، لم يعمل به حتى قارنته أخبار أوجبت العلم، وفي هذا إبطال العمل بخبر الآحاد». راجع إحكام الفصول: ٤٢٦. وانظر نزهة الخاطر (١/٢٢٨).

(٢) في البرهان زيادة: مسألة.

(٣) راجع البرهان (٢/١٣١٢س: ٢ - ١٠).

(٤) ساقطة من ت.

(٥) سبق تخريجه في ص: ٨٠٤من الجزء الأول.

وما ذكرنا في طريق إثبات الجواز في مسالك هذا الكتاب، يجري على المنكر للجواز في هذه المسألة. ثم الأمر بالتلاوة على نظم القرآن حكم غير القرآن، فيئول القول في الحقيقة إلى نسخ حكم. فأما عين القرآن، فلا يرد عليه نسخ [أصلا][١]. (١٧٤/أ)

مسألة:

إذا ثبت النسخ، ولم يبلغ خبره قوما، فهل يثبت النسخ في حقهم قبل بلوغ الخبر إياهم؟

هذا ما اختلف فيه الأصوليون. وعندنا أن المسألة إذا حقق تصويرها، لم يبق فيها خلاف.

فإن قيل: على من لم يبلغه الخبر الأخذ بحكم الناسخ قبل العلم به، فهذا ممتنع عندنا، وهو من فن تكليف ما لا يطاق، وهو مستحيل في تكليف الطلب.

وإن أريد بثبوت النسخ في حق من لم يبلغه الخبر إن الخبر إذا بلغه، لزمه تدارك أمر فيما مضى، فهذا لا امتناع فيه.

وإذا ردت المذاهب المطلقة في النفي والإثبات إلى هذا التفصيل، لم يبق للخلاف تحصيل.

الشرح

والتلاوة ممنوعة(٢).

ثم قال:(٣) (إذا ثبت النسخ ولم يبلغ خبره قوما)(٤) إلى آخر المسألة.

التعليق

[١] ساقطة من خ.

(٢) راجع: (٧٧٧/٢) من الجزء الثاني.

(٣) في البرهان زيادة: مسألة.

(٤) راجع البرهان (١٣١٢/٢س: ١١ - ص: ١٣١٣س: ٧).

مسألة:

لا يمتنع نسخ الحكم من غير بدل عنه. ومنع ذلك جماهير المعتزلة. وهذا تحكم منهم.

والدليل على جوازه: ما تمهد في مسألة التجويز في أصل النسخ، فلا معنى للإعادة بعد وضوح المقصد. (١٧٤/ب)

الشرح

فنقول: الخلاف في المسألة مشهور[١]، وهومبني على أن كل مجتهد مصيب أو المصيب واحد؟ أما من صوَّب كل مجتهد، فيقول كما قال (٢١٤/أ) الإمام. وأما من قال المصيب واحد، والحكم متعين، فليس لله في المسألة إلا الحكم الناسخ، ولكن المكلف معذور، لعدم العثور من غير تفريط. فإذا بلغه ذلك، فإن كان الوقت قائماً، لزمه العمل بمقتضى ذلك، إن كان طَلَبَ[٢]، وإن انقضى وقت العمل، افتقر القضاء إلى أمر مجدَّد[٣]. هذا تحقيق المسألة. والله أعلم.

ثم قال: (**مسألة: [يجوز]**[٤] **نسخ الحكم من غير بدل عنه**)[٥] إلى آخرها. فنقول: المعتزلة منعت ذلك بناء على أصولها[٦]. وتمسكوا أيضا بقوله تعالى: ﴿مَا نَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَآ أَوْ مِثْلِهَآ﴾[٧]. قالوا: فهذا يتضمن إثبات البدل.

التعليق

(١) راجع المسألة في المستصفى (١٢٠/١). والبحر المحيط (٨٤/٤).

(٢) أي طلب الناسخ.

(٣) راجع البحر المحيط (٨١/٤، ٨٤).

(٤) في البرهان: لا يمتنع.

(٥) راجع البرهان (١٣١٣/٢س: ٨ ـ ١٢).

(٦) راجع المسألة والخلاف فيها: المستصفى (١١٩/١). وإحكام الآمدي (٢٦٠/٢). والبحر المحيط (٩٣/٤).

(٧) الآية (١٠٦) من سورة البقرة.

مسألة:

إذا ورد نص واستنبط منه قياس، ثم نسخ النص، تبعه القياس المستنبط [منه][١].

وقال أبو حنيفة: لا يبطل القياس وإن نسخ النص. وقد جرى له هذا المسلك في الأخذ من صوم [يوم][٢] عاشوراء [في ترك حكم التبييت][٣] لما اعتقد وجوبه، ثم ثبت نسخ وجوبه.

والقول الواقع في ذلك عندنا أن المعنى المستنبط من الأصل الأول إذا نسخ أصله، [بقي][٤] معنى لا أصل له، فإن صح استدلالا، نظرنا فيه، وإن لم يصح، أبطلناه.

الشرح

أما تمسكهم من جهة العقل، فقالوا: إذا كان في الفعل مصلحة، فلو نسخ إلى غير بدل، لفاتت المصلحة، والبناء على المصالح قد أبطلناه. ولو سلمنا، فيجوز أن يعلم الله تعالى صلاح العباد في رفع الحكم عنهم، وردِّهم إلى ما كانوا عليه قبل ورود الشرع.

ثم كيف يستقيم للمعتزلة ذلك، والنسخ عندهم تبيين انتهاء مدة التكليف؟ فإذا انتهت مدة التكليف بالفعل الذي فيه الصلاح، فأي حاجة إلى فعل آخر يكون فيه مصلحة بدلا عن الأولى، وقد نفدت الأولى؟

ثم قال: **(مسألة: إذا ورد نص واستنبط منه قياس ثم نسخ النص)** إلى آخرها(٥). فنقول: هذا عندي ينبني على ما سبق من أن حكم الأصل، هل

التعليق

[١] ساقطة من خ.
[٢] ساقط من خ.
[٣] ساقط من خ.
[٤] ساقط من خ.
(٥) راجع البرهان (٢/١٣١٣س: ١٣ - ص: ١٣١٤س: ٦).

فصل ـ في الفرق بين النسخ والتخصيص

قال الفقهاء: النسخ: تخصيص في الأزمان دون المسميات المندرجة تحت ظاهر اللفظ، والمعتزلة يقرب مأخذ كلامهم من مآخذ كلام الفقهاء، فإن النسخ عند هؤلاء بيان معنى اللفظ.

الشرح

يضاف إلى العلة أم لا؟ ومذهب أبي حنيفة أن حكم الأصل لا يضاف إلى العلة، والمضاف إلى العلة حكم الفرع[1]. وإذا كان كذلك، فالذي نسخ، وهو حكم الأصل، لا تعلُّق له بالعلة، ولا يتعرض لها، والمضاف إلى العلة هو الفرع، ولم يتعرض له. وقد بينا فيما تقدم فساد هذا الكلام[2].

وأما ما ذكره الإمام من أنه [يبقى][3] معنى لا أصل[4]، قريب من قول أصحاب أبي حنيفة، وهو أيضا فاسد، لأن المعنى المرسل إنما يعتمد ـ عند من يراه ـ لظنه أن الشارع لو حكم، [لحكم][5] على وفقه، فإذا حكم على نقيضه، أو قطع الحكم عن أن يكون مضافاً إليه، كيف يصح أن يكون استدلالا[6]؟

ثم قال (**فصل ـ في الفرق بين النسخ والتخصيص**)[7] إلى آخره. فنقول: قد قدمنا أن النسخ: رفع الحكم الشرعي بعد ثبوته، والتخصيص: بيان المراد باللفظ الموضوع للعموم ظاهراً[8]، وهما يشتركان في أن المكلف لا يبقى على

التعليق

(١) راجع: (٤٥٥/٤) من هذا الجزء.

(٢) الهامش السابق.

(٣) في ت: ينفى.

(٤) راجع البرهان (١٣١٤/٢س: ٥).

(٥) في ت: بحكم.

(٦) راجع المسألة في إحكام الآمدي (٢٨٢/٢). والبحر المحيط (١٣٦/٤). وشرح الكوكب المنير (٥٧٣/٣).

(٧) راجع البرهان (١٣١٤/٢س: ٧ ـ ص: ١٣١٥س: ٢).

(٨) راجع: (١٣٥/٢) من الجزء الثاني.

وأما القاضي فإنه يقول: التخصيص بيان المراد باللفظ العام، والنسخ رفع الحكم بعد ثبوته.

والمختار عندنا أن التخصيص بيان المراد باللفظ، والنسخ [لا تعلق له][١] بمقتضى [اللفظ][٢]، ولا [يتضمن][٣] رفع حكم ثابت، ولكنه إظهار ما ينافي شرط استمرار الحكم الأول. كما سبق تقريره. [والله أعلم وأحكم][٤]. (١٧٥/أ)

الشرح

ما كان يفهمه من اللفظ، لكن ينقطع عنه مقتضى اللفظ في النسخ، ويزول عن الظاهر في التخصيص. فهذا هو حقيقة الفرق بينهما. ثم يقتضي ذلك أموراً يفترق (٢١٤/ب) فيها النسخ والتخصيص(٥):

منها ـ أن التخصيص لا يرد على النصوص، ولا ورود للنسخ إلا على النص، إما بالوضع، وإما بالقرينة، إذ هو رفع، وإنما يكون الرفع بعد الثبوت(٦).

الثاني ـ أن التخصيص لا يرد على الأمر بمأمور واحد على جهة واحدة، والنسخ يصح وروده عليه(٧).

التعليق

[١] في خ: لا يتعلق.
[٢] ساقطة من خ. وفي المطبوع: للفظ.
[٣] ساقطة من خ.
[٤] ما بين [ ] ساقط من خ.

(٥) راجع في الفرق بين النسخ والتخصيص: المستصفى (١١٠/١). وإحكام الآمدي (٢٤٣/٢). والبحر المحيط (٢٤٣/٣). وشرح الكوكب المنير (٢٧٦/٣). وإرشاد الفحول: ١٤٢.
(٦) راجع فيما لا يدخله النسخ: البحر المحيط (٧٩/٤).
(٧) معناه أن النسخ يتطرق إلى كل حكم، سواء كانت ثابتاً في حق شخص واحد، أو أشخاص كثيرة، والتخصيص لا يتطرق إلى الأول. قاله الزركشي في البحر المحيط (٢٤٣/٣).

تم الكتاب، وقد نجز بحمد الله [ومنّه][١] وحسن توفيقه، الغرض من هذا المجموع في الأصول. ونحن نرسم بعد ذلك - مستعينين بالله تعالى - كتابا جامعا في [الاجتهاد][٢] والفتوى يقع مصنفا برأسه، وتتمة لهذا المجموع، إن شاء الله تعالى[٣].

الشرح

الثالث - أن النسخ يشترط تراخيه، والتخصيص لا يشترط ذلك فيه، بل شرط قوم اقترانه. وإنما كان كذلك، لأن التخصيص بيان ودليل، والأدلة يجوز تقدُّمُها وتأخُّرُها واقترانها(٤).

الرابع - أن التخصيص يصح بسائر الأدلة من العقل والسمع وقرائن الحال والمقال، والنسخ لا يكون إلا بدليل سمعي، إذ لا يتصور رفع الحكم بمعنى النسخ بشيء من تلك الأمور(٥).

التعليق

[١] ساقطة من خ.

[٢] ساقطة من خ.

[٣] وفي خاتمة نسخة خ: والحمد لله رب العالمين. وكان الفراغ من كتابة هذا يوم الأحد الموافق٢٩صفر الخير سنة ١٣٤٣هجرية. (ألف وثلاثمائة وثلاثة وأربعين من الهجرة النبوية). وذلك على يد كاتبه الفقير إلى الله تعالى «حسن بن محمد بن محمد الحبشي» غفر الله ذنوبه، وستر في الدارين عيوبه. آمين. وصلى الله على سيدنا محمد أشرف المرسلين وعلى آله وصحبه أجمعين. هذا وجد بالأصل المنقول منه، المبين تاريخه في آخر الجزء الأول من هذا الكتاب.
وأقول أنا العبد الفقير «علي بن عبد الرحمن بسام» انتهيت من تحريره ومقابلته يوم الاثنين السادس من ذي القعدة سنة ألف وأربعمائة وستة عشر للهجرة. الموافق للخامس والعشرين من شهر آذار (مارس) سنة ألف وتسعمائة وستة وتسعين للميلاد. والحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات.

(٤) راجع هذا الفرق في: المستصفى (١/١١٠). وإحكام الآمدي (٢/٢٤٣). والبحر المحيط (٣/٢٤٤).

(٥) راجع هذا الفرق في المراجع السابقة.

الخامس ـ أنه يشترط ألا ينسخ القاطع إلا بقاطع، ويجوز تخصيص القرآن والسنة المتواترة بخبر الواحد والقياس المظنون[١]. هذا تمام ما أورده الإمام في كتاب البرهان[٢].

فرغ من نسخ هذا النصف الثاني من شرح كتاب البرهان صبيحة يوم السبت لثلاث عشرة ليلة خلت من شعبان المكرم سنة ثمان وعشرين وستمائة[٣]. والحمد لله على إحسانه وصلواته على سيدنا محمد خاتم أنبيائه وسلامه.

** ** **

التعليق

(١) راجع هذا الفرق في: المستصفى (١١١/١). والبحر المحيط (٢٤٤/٣).

(٢) حيث قال رحمه الله: «تم الكتاب، وقد نجز بحمد الله ومنّه وحسن توفيقه، الغرض من هذا المجموع في الأصول. ونحن نرسم بعد ذلك مستعينين بالله تعالى كتاباً جامعاً في الاجتهاد والفتوى يقع مصنفاً برأسه، وتتمة لهذا المجموع إن شاء الله تعالى». راجع البرهان (١٣١٥/٢).

(٣) وفرغت من نسخ هذا الجزء أنا العبد الفقير علي بن عبد الرحمن بسام بعد عشاء يوم السبت تاسع عشر من شهر شعبان سنة اثني عشر وأربعمائة وألف للهجرة النبوية، الموافق للثاني والعشرين من شهر شباط (فبراير) سنة اثنتين وتسعين وتسعمائة وألف للميلاد. بالسحاولة (الجزائر).

وتم الفراغ من تحريره وتحقيقه بعد مغرب يوم الجمعة سادس عشر من شهر صفر سنة ستة عشر وأربعمائة وألف للهجرة النبوية، الموافق للرابع عشر من شهر تموز (يوليو) من سنة خمس وتسعين وتسعمائة وألف للميلاد بمدينة الدوحة (قطر).

ملحق البرهان

كتاب الاجتهاد

ونحن نصدر هذا الكتاب بالكلام في تصويب المجتهدين، ونردفه بمسألتين فيهما إنجاز الكتاب. فإن معظم أحكام الاجتهاد تذكر في كتاب الفتاوى، فنقول:

قد اضطرب الأصوليون في أن المجتهدين في المظنونات وأحكام الشريعة مصيبون على الإطلاق، أم المصيب منهم واحد؟ وهذا بعد إطباقهم على أن المصيب فيما اختلف فيه اجتهاد المجتهدين في المعقولات وقواعد العقائد واحد، والباقون على الزلل والخطأ.

ولم يؤثر فيه خلاف إلا عن المعروف بالعنبري، فإنه نقل عنه أن كل مجتهد مصيب في المعقولات والمظنونات جميعا. وهذا لابد أن نتكلف له محملا، ونبين له وجها، ثم نزيفه، إذ لا يظن بذي عقل أن يقول: الاجتهادات الواقعة في أصل الملل والنحل كالاجتهادات الواقعة في حدث العالم وقدمه، ووجود الصانع، كالاجتهادات في المظنونات، حتى يصوب فيه كل مجتهد، ولو قال بهذا أحد، لكان انسلالا عن الدين بالكلية، وكيف يعتقد ذلك، والعلم أحد الجانبين، وما يعارضه جهل؟ فكيف يعتقد الجاهل مصيبا؟

ولعل هذا القائل أراد بذلك أن النظر إذا انحط عن أصول الملل

والنحل، وانخرط في سلك الشريعة، ثم تباينت الآراء وتفاوتت الأهواء، كاختلافها في خلق الأعمال ونفيه، وإرادة الكائنات، وقدم القرآن، [وإثابة الخاطئ][١] فيه [ببدع][٢]، فمثل هذا يصوب فيه كل مجتهد.

وغاية الإمكان في تقرير هذا المذهب أن يقال: مطالب الخلق الوصول إلى الحق، ولكن اكتفي منهم بعقدهم عليه مصممون، فإذا خاضوا في طلب الحق، ولم يحتمل عقلهم إلا ما اعتقدوه، فيعذرون على اعتقادهم، ولا يوبخون، ولا نقول مع هذا: إن معتقداتهم صحيحة، أو يلزم من ذلك أن يكون التشبيه حقا، ولا وجه له، ولكن نقول: يعذرون لأنهم تكلفوا ذلك، ولم تحتمل عقولهم إلا ما اعتقدوه. والذي يستند إليه نهاية هذا التقرير أن الأعراب في زمن رسول الله ﷺ كانوا يسألون، والرسول عليه السلام يعلمهم تفاصيل أحكام الشريعة، وكيفية الاستنجاء وتدوير الأحجار على الصفحات، ولو كان البحث عن هذه الحقائق واجبا، لكان ذلك أحرى بالتقديم، ولكان يعلمهم ذلك. فاستبان بمجموع ذلك أن الخطأ في أمر لم يكلف بأصله سهل المدرك.

وهذا مع ما أطنبنا فيه مزيف، فإنا نقول لهم: إن عنيتم بقولكم: إن النظر في هذه الأبواب لم يكن في زمان رسول الله ﷺ، فمسلَّم، وإن عنيتم به الاستغناء عنه في زماننا هذا، فلا. فإن البدع بعد قد ظهرت، والفتن قد بدت، ولا سبيل إلى تقرير المبتدعة على معتقداتهم

التعليق

[١] في المطبوع: وثباته الخاطي.

[٢] في المطبوع: ببديع.

ليفشوها، ويدعوا الناس إليها. وهذا لأنا نعلم على الاضطرار أن مبتدعا لو أظهر في عصر الصحابة ﷺ بدعة، لكانوا يبالغون في تقريعه وتوبيخه. فإن لم يكن من التقريع بدٌّ، جاز أن يكون البحث عنه مأمورا به.

على أنا نقول: هب أنه لم يؤمر به، ولكنه يجوز أن يقال: إذا خضت فيه، فابغ درك اليقين، ولا تقنع بما عداه.

وقولهم: إن عقلهم لا يحتمل إلا ما اعتقدوه، قلنا: عقل من احتمل التنزيه كعقل من اعتقد التشبيه، وإن عنيتم أنه لم يحتمل التنزيه، فهو قائل للحق إذاً.

ثم لو جاز أن ينتهض هذا عذرا، لجاز أن يصوب اليهود على معنى بأنهم يعذرون، لأنه لم يحتمل عقلهم إلا التهود، وكذلك النصارى والمجوس. فقد بطل هذا المذهب، واستبان أن المصيب في المعقولات واحد.

فأما المظنونات، فقد اشتهر الخلاف فيه، فصار القاضي وشيخنا أبو الحسن إلى تصويب المجتهدين، وتابعهم الطبقة الغالبة. ونقل القاضي عن الشافعي مثل مذهبه، وقال: لولا مذهبه هذا، وإلا ما عددته من الأصولية.

وصار الأستاذ أبو إسحاق إلى أن المصيب واحد، ثم قال لمن يصوب المجتهدين: هذا مذهب أوله سفسطة وآخره زندقة. وهذا هو المشهور من مذهب الشافعي.

ثم الذين قالوا بالتصويب انقسموا قسمين: فصار المقتصدون منهم إلى أن الوقائع العرية عن النصوص والإجماع ليس لله فيها حكم معين، ولكن على الناظر فيها الطلب والاجتهاد. فإذا غلب على ظنه أمر، فحكم الله عليه اتباع غلبة ظنه وموجبه.

وأما الغلاة، فإنهم قالوا: لا مطلوب في الاجتهاد، ولا اجتهاد، فيفعل ما يختار أي الطرفين يشاء. وعن هذا قال الأستاذ: آخره زندقة، إثبات الخيرة، ورفع الحجة وتفويض الأمر إلى اختيار المريد، وأوله سفسطة، فإنه تحليل شيء محرم، وعلى العكس.

وأما الذين قالوا: المصيب واحد، فقد انقسموا أيضا انقسام الفرق الأولى، فصار المقتصدون إلى أن من أصاب منهما، فله أجران، والمخطئ معذور.

وأما الغلاة، فإنهم قالوا: المخطئ آثم معاقب معاتب، ونحن نذكر ما لكل فريق، مع التنبيه عليه، ثم نذكر المختار عندنا.

فأما الذين قالوا: المصيب واحد، فقد قالوا: يستحيل أن يكون الشيء الواحد حلالا حراما، فإنهما متناقضان متنافيان.

فقيل لهم: الميتة حرام على غير المضطر، وهي على المضطر حلال. قالوا: تفاوت الأحكام في التحليل والتحريم في حق شخصين. قلنا: ومن أوجب اتباع الظن، يعتقد موجب الظنين صوابا، وهما ظنان أيضا من شخصين.

فإن قالوا: إذا قلتم المصيب واحد، فالمستفتي يستفتي أيهما

شاء؟ قلنا: وأنتم إذا صرتم إلى أن المصيب كلاهما، فالمستفتي يراجع منهما من؟ فإن قلتم: يراجع الأفضل والأورع، قلنا: كذلك إذا قلتم المصيب واحد.

فإن فرضوا مفتية تحت مفتٍ، قال لها الزوج: أنت بائن، واعتقد الزوج أن لفظ البينونة لا يقطع الرجعية لكونها كناية، واعتقدت الزوجة أن الكنايات تقطع الرجعة. قالوا: فإذا قلتم: المصيب من المجتهدين واحد، فكيف ينتظم الأمر بينهما؟ ويفصل الأمر على أي رأي؟ قلنا: وأنتم إذا قلتم: المصيب كلاهما، فكيف تقطع الخصومة، ولا سبيل إلى الجمع بينهما، والصورة كما فرضتموها؟

قال الأستاذ أبو إسحاق: التحريم مقصود، وله مسلك في الشريعة، والتحليل مسلك، وله مطلب مقصود في الشريعة، ومسلك التحريم والتحليل على المضادة والمناقضة، فكيف نعتقد مسلكين متنافيين على حكم في محل متحد؟

وهذا فيه بعض النظر، لأن من الخصوم من يعلو قبيله المطلوب بالنظر والاجتهاد ويثبت الخيرة، فأنى [يفيد][١] هذا الكلام معهم؟ هذا منتهى ما يستدل به هؤلاء مع الإيجاز.

وأما الذين صاروا إلى التصويب، فمعتمدهم أنهم قالوا: لا شك أن كل مجتهد يعمل بموجب اجتهاده، هذا لا خلاف فيه، بلا مرية وريب، فالذي أدى اجتهاده إلى التحليل يلزمه العمل بموجب اجتهاده،

التعليق

[١] في المطبوع: يفند.

والذي أفضى اجتهاده إلى التحريم، يحتم عليه الجريان على مقتضى اجتهاده، ووجوب العمل بمقتضى الاجتهادين من أمر الله تعالى وإيجابه.

فالمعنيُّ بقولنا: إنهما مصيبان: أنهما فعلا ما كان الواجب عليهما في ذلك، ويجوز أن يوجب الباري تعالى حكما على شخص، ويوجب على غيره خلافه.

فإن قيل: بم تنكرون على من يزعم أن الواجب طلب الحق ودرك اليقين، وإحكام آلات الاجتهاد، والتزام [المستد][١] في [سبل][٢] الرشاد مفضٍ إليه. فأحد المجتهدين لما خالف مطلب التأني، كان مقصرا في اجتهاده، إذ لو أتم الاجتهاد على ما ينبغي، لاتحد مطلب الاجتهادين؟ قلنا: أليس وجب عليه بإيجاب الله تعالى وأمره العمل بموجب الاجتهاد الذي هو مخطئ فيه؟

فالواجب عليه ذلك، فقد أصاب الحق، وأما وهْيُ الاجتهاد، والتقصير في انقسامه، فلا معنى له، لأن الاجتهاد ليس هو إلا [طلب][٣] فيه غلبة ظن، وإذا أنتج غلبة الظن، فقد أتم المقصود، وإنهاء الاجتهاد نهايته، مما يستحيل أن يخاطب به، فإن غايته مجهولة، ليست معلومة مفهومة مضبوطة، فالأمر بإنهائه إلى نهاية غير مضبوطة، تكليف ما لا يطاق، وإذا لم يكلف ذلك، فقد أدى من الاجتهاد ما أفاد

التعليق

[١] في المطبوع: المستند.

[٢] في المطبوع: سبر.

[٣] في المطبوع: طلبا.

غلبة الظن، والشرع أوجب عليه العمل بموجبه، فيبعد أن يوجب الشرع عليه عملا، ثم يحكم بأنه مخطئ فيما أوجب الجريان عليه.

فإذا حصلت الإحاطة بهذه الطرق، فأقول: المختار عندي أمر [منتقى][١]، وكأنه ملتقط من الطرفين، وهو يجمع المحاسن، وذلك أنا نقول للأستاذ: إن عنيت بتخطئة أحدهما أنه لا يجب العمل بموجب غلبة الظن، فهذا إنكار ما لا وجه لإنكاره، إذ المجتهد إذا غلب على ظنه أمر، فأمر الله عليه اتباع موجب ظنه، ولا أن يناط [ظنه][٢] بظن غيره، فيتأثر به.

وإن عنيت به أنه كلف المجتهد وراء غلبة الظن بتحصيل أمر آخر، فلا وجه له أيضا، إذ الأمر والاجتهاد ينضبط به، وغلبة الظن [حاصلة][٣].

وأما القاضي فنقول له: إن عنيت بالتصويب وجوب العمل عليهما، على وفق ظنهما، فهذا مسلَّم، وإن عنيت به رفع الاجتهاد، وإثبات الخيرة، واعتقاد التسوية بين التحليل والتحريم، فهذا أمر يناقض وضع الشريعة على القطع. وهذا معلوم على الضرورة وبالبديهة.

وإن عنيت به أن لا حكم لله تعالى في الوقائع على التعيين، فهذا أيضا جحد، لأن الطلب لا يستقل بنفسه، ولابد له من مطلوب، ويستحيل فرض طلب لا مطلوب له، فإن الباحث عن كون زيد في

التعليق

[١] في المطبوع: ملتفت.

[٢] في المطبوع: لظنه.

[٣] في المطبوع: حاصل.

الدار يقدِّر كونه فيه، ويقدِّر أيضا خلافه، ثم يطلب الوقوف على أحد الأمرين الذي هو الحقيقة، فكذلك المجتهد إذا وقعت واقعة: يطلب النصوص من الكتاب والسنة ثم الإجماع، ثم إن أعوز المطلوب فيه، فينظر في قواعد الشريعة، يحاول إلحاقا، ويريد جمعا، ويطلب شبها، فيخيل في نفسه وجود الشبه، ثم يجتهد في طلب الأشبه، فالمطلوب هو الأشبه.

إذا ثبت هذا، وتقرر أنه لا تخلو واقعة عن حكم الله، فنقول: المجتهد مصيب من حيث عمل بموجب الظن بأمر الله، مخطئ إذا لم ينْهِ اجتهاده إلى منتهى [حصول][1] العثور على حكم الله في الواقعة. وهذا هو المختار. ونبين ذلك بمثالين:

أحدهما ـ أن المجتهد إذا اجتهد في واقعة حكمُ الله فيها التحريم، ثم اجتهاده أدرك التحريم، فهو مصيب من كل وجه، وإذا اجتهد الثاني، فغلب على ظنه الكراهة، فعمل به، فهو مصيب من حيث إنه وجب عليه العمل بالكراهة، مخطئ من حيث إنه لم يدرك التحريم.

والمثال الثاني ـ إذا اشتبه صوب القبلة، فاجتهد أحدهما فأدرك صوب القبلة، فاستقبله، فهو مصيب في الجريان على مقتضى الاجتهاد عملا، ومصيب من حيث إنه أدرك حكم الله فيه. وإذا اجتهد الثاني، وغلب على ظنه أن القبلة في صوب آخر، فعليه أن يستقبله، وهو مصيب في استقباله، مخطئ من حيث إنه لم يدرك صوب الكعبة، الذي هو نهاية مطلوبه.

التعليق

[١] في المطبوع: حصل.

وهذا مما لا سبيل إلى إنكاره، فإن صوب القبلة واحد، وهو متعين في علم الله، لوجوب الاستقبال.

فإن قال القاضي: المجتهد لم يكلف طلب الكعبة، وإنما أمر بتحصيل غلبة الظن، إذ لو أُمر بطلب صوب الكعبة، فهو متعين، وعليه أمارات، يتصور الوقوف عليها على اليقين. فلو كان كذلك، لما ساغ له استقبال غيره بالاجتهاد.

وأما المظنونات، فهي مشتبكة الطرق، ولا سبيل إلى حسم مواردها ومسالكها، ولا يكون المظنون قط إلا مظنونا، فلا يحصل له فيه علم، فدل على أنه لا حكم لله فيه على اليقين.

قلنا: نعم، لا يتصور حصول علم فيه، ولكن يتصور ظنه، وللظنون مسالك وفوائد، كما للعلوم، وهو لم يكلف إلا تحصيل غلبة الظن في أنه ظفر بالأشبه. وفي الحقيقة يئول الخلاف إلى لفظ، إذ لا يستجيز مسلم تأثيم مجتهد، وإذا ارتفع التأثيم، وحصل الاتفاق على أن كلا يعمل بغلبة ظنه، لم يبق للخلاف أثر.

ولكن شوفنا فيما أوردناه ورددناه عودا على بدء، أن نبين أن للمجتهد مطلوبا هو شوفه، وهو طلب الأشبه والأقرب، ثم إن تعارضت الأشباه، وانحسم [مسلك الترجيح][١]، فقد نقول: هذه واقعة خلت عن حكم الله تعالى. على ما سيأتي. ونحن ننجز الآن المسألتين الموعودتين، فبهما يتم الغرض.

التعليق

[١] في المطبوع: مسالك الترجح.

مسألة:

رددنا في كلامنا أن شوف الناظرين من الطالبين الأشبه، وهذا قد اختلف الأئمة في حقيقة الأشبه، الذي هو المطلوب، فقال قائلون: هو الذي يلوح للناظر فيه المشابهة والمقاربة، ولا تنطبع عنه عبارة. وهذا هذيان لا حاصل له وراءه.

وقال ابن سريج: الأشبه المطلوب هو الذي يغلب على الظن عند تقدير ورود الشرع بحكم في المحل أنه كان ينص على ذلك الحكم. وهذا حكم على الغيب.

فإذاً الذي عليه التعويل أنا نقول: المسألة إذا ترددت بين أصلين في التحريم والتحليل، ويجاذبهما أصل التحريم وأصل التحليل، فالمطلوب تقرير الأشبه، فإن كانت أشبه بأصل التحريم، فالمطلوب الذي هو نهاية التشوف التحريم، وإن كانت على العكس، فالتشوف التحليل، ومن يسبق إلى الأشبه، فله [أجر المصيب][١] فيهما. وإن أخطأ الشوف، فهو مصيب في العمل، مخطئ نهاية الشوف. فكأن الذي لم ينته إلى نهاية الشوف مصيب من وجه، مخطئ من وجه.

فإن قال قائل: مذهب أبي حنيفة: أن كل مجتهد مصيب، فما الفرق بينه وبينكم؟ قلت: إن عنى بالتصويب وجوب العمل، فهو متابع عليه، وإن عنى به أنه مصيب غاية الشوف، ففيه النزاع، وإن عنى به أنه مصيب في الاجتهاد دون العمل، فهو محال، فإن كان المعني به ما

التعليق

[١] في المطبوع: أجرا مصيب.

فصلنا في اختيارنا، فلا نتبرأ عن أبي حنيفة أنَّى نطق بالحق، ولا يحتج لوفاقه في الأصول ومطالب القطع لوفاقه.

مسألة:

المجتهد إذا اجتهد وعمل، ثم تبين أنه أخطأ نصا، فلا شك أنه يرجع إلى مقتضى النص، وهل يتدارك ما أمضاه؟ فيه تردد فقهي.

والغرض الأصولي أنه إذا تبين أنه أخطأ نصا، فهل يصوب؟ فأما الذين صاروا إلى التخطئة في المظنونات، فلا شك أنهم يقطعون بتخطئته، وأما المصوبون، فإنهم اختلفوا، فمنهم من غلطه وخطأه، ومنهم القاضي، لأن التصويب كان لارتفاع المطلوب، وتخيل أن لا حكم لله فيه على اليقين، وهاهنا الحكم متعين بالنص، وقد أخطأ لما لم يصبه.

وغلا من هؤلاء غالون، فقالوا: يأثم المجتهد لغفلته عن النص، ومنهم من عذره، وقال: هو مخطئ غير آثم. وصار بعض الغلاة من المصوبة إلى تصويبه وإن خالف نصا، واستدلوا بأن قالوا: إذا خفي النص، وجب عليه الاجتهاد، وإذا اجتهد مرتسما ما وجب عليه، وأدى اجتهاده إلى أمر غلب على ظنه أنه الحكم، وجب عليه العمل به، فإذا عمل ما وجب، فقد أصاب.

والمختار عندي ما قدمته، فإن الأشبه الذي هو شوف الطالبين فيما عدم النص فيه، كالنص في محل وجوده، فيخرج منه أن الذي أخطأ النص والشوف، مصيب من جهة العمل، مخطئ من حيث إنه لم

ينته إلى نهاية الشوف. ولا فرق بين قصور النظر عن الأشبه، أو درك النص فيما فيه الكلام، وإن كان النص يفيد ركون النفس، ولا يفيد الأشبه إلا غلبة الظن. والله أعلم.

كتاب الفتوى

المفتي مناط الأحكام، وهو ملاذ الخلائق في تفاصيل الحرام والحلال، ولم ينكر [ذلك][١] واحد، ولو سبق إلى إنكاره من لا اعتبار به، اتهم في دينه. كيف والصحابة ﷺ كانوا يفتون فيتبَعون، ويقضون فينفذون، وكذلك من لدن عصرهم إلى زماننا هذا. ثم مقاصد الكتاب يحصرها فصول:

فصل

في صفات المفتي، والأوصاف التي يشترط استجماعه لها. وقد عدَّ الأستاذ فيه أربعين خصلة، ونحن نذكر ذلك في عبارات وجيزة، فنقول: يشترط أن يكون المفتي بالغا، فإن الصبي وإن بلغ رتبة الاجتهاد، وتيسر عليه درك الأحكام، فلا ثقة بنظره وطلبه، فالبالغ هو الذي يعتمد قوله.

وينبغي أن يكون المفتي عالما باللغة، فإن الشريعة عربية، وإنما يفهم أصولها من الكتاب والسنة، من بفهمه يعرف اللغة. ثم لا يشترط أن يكون غواصا في بحور اللغة، متعمقا فيها، لأن ما يتعلق بمأخذ

التعليق

[١] ساقطة من المطبوع.

الشريعة من اللغة محصور مضبوط، وقد قيل: لا غريب في القرآن من اللغة، ولا غريب في اللغة إلا والقرآن يشتمل عليه، لأن إعجاز القرآن في نظمه.

وكما لا يشترط معرفة الغرائب، [فلا][١] [يكتفى][٢] بأن يعول في معرفة ما يحتاج إليه على الكتاب، لأن في اللغة استعارات وتجوزات قد يوافق ذلك مآخذ الشريعة، وقد يختص به العرب بمذاق ينفردون به في فهم المعاني. وأيضا فإن المعاني يتعلق معظمها بفهم النظم والسياق، ومراجعة كتب اللغة تدل على ترجمة الألفاظ، فأما ما يدل على النظم والسياق، فلا.

ويشترط أن يكون المفتي عالما بالنحو والإعراب، فقد يختلف باختلافه معاني الألفاظ ومقاصدها.

ويشترط أن يكون عالما بالقرآن، فإنه أصل الأحكام، ومنبع تفاصيل الإسلام، ولا ينبغي أن يقنع فيه بما يفهمه من لغته، فإن معظم التفاسير يعتمد النقل، وليس له أن يعتمد في نقله على الكتب والتصانيف، فينبغي أن يحصل لنفسه علما بتحقيقه. ومعرفة الناسخ والمنسوخ لابد منه.

وعلم الأصول أصل الباب؛ حتى لا يقدِّم مؤخَّرا، ولا يؤخر مقدما، ويستبين مراتب الأدلة والحجج.

وعلم التواريخ مما تمس الحاجة إليه في معرفة الناسخ والمنسوخ.

التعليق

[١] في المطبوع: لا.

[٢] في المطبوع: نكتفي.

وعلم الحديث، والميز بين الصحيح والسقيم، والمقبول والمطعون.

وعلم الفقه، وهو معرفة الأحكام الثابتة المستقرة الممهدة.

ثم يشترط وراء ذلك كله فقه النفس، فهو رأس مال المجتهد، ولا يتأتى كسبه، فإن جبل على ذلك، فهو المراد، وإلا فلا يتأتى تحصيله بحفظ الكتب.

وعبروا عن جملة ذلك بأن المفتي من يستقل بمعرفة أحكام الشريعة نصا واستنباطا.

فقولهم: نصا، يشير إلى معرفة اللغة، والتفسير والحديث. وقولهم: استنباطا، يشير إلى معرفة الأصول والأقيسة وطرقها، وفقه النفس.

والمختار عندنا أن المفتي من يسهل عليه درك أحكام الشريعة، وهذا لابد فيه من معرفة اللغة والتفسير، وأما الحديث، فيكتفي فيه بالتقليد، وتيسر الوصول إلى دركه بمراجعة الكتب المرتبة المهذبة، ومعرفة الأصول لابد منه، وفقه النفس هو الدستور، والفقه لابد منه، فهو المستند.

ولكن لا يشترط أن تكون جميع الأحكام على ذهنه في حالة واحدة، ولكن إذا تمكن من دركه، فهو كافٍ.

ويشترط أن يكون المفتي عدلا، لأن الفاسق وإن أدرك، فلا يصلح قوله للاعتماد، كقول الصبي.

فصل

معقود فيمن كان مجتهدا من الصحابة، فلا يخفى على ذي بصيرة أن الخلفاء الراشدين كانوا مجتهدين مفتين، لأنهم تصدوا للإمامة، ولا يصلح لها إلا مجتهد، وكانوا يفتون في زمنهم، ويقضون ويحكمون وينفذون، ولم يعترض عليهم، فدل ذلك على القطع بأنهم كانوا مفتين.

وأما أصحاب الشورى، وهم: طلحة وعبد الرحمن بن عوف، وسعد، وكان معهم عثمان، وعليٌّ، إلا أنا قطعنا بأنهما كانا مفتيين.

فقال قائلون: هؤلاء مجتهدون، لأن عمر ﷺ أسهم الخلافة بينهم، وألقاها فيهم، فدل على أنهم مستصلحون للإمامة. ولا يصلح لها إلا مجتهد.

قال القاضي: وهذا الاستدلال ضعيف، فإن عمر لم يفوضها إلى أحدهم، ولذلك كان إذا ذكر واحد منهم له، قال فيه قولا، فذكر له الزبير، فقال: صاحب المد والصاع، فإنه كان تاجرا، فبين أن هذه المرتبة العلية تترقى عن أفعال تلائم الخسة والركاكة، وتفتقر إلى كمال العقل والثبات. فذكر له سعد، فقال: صاحب مقت. فذكر له طلحة، فقال: إنه ذو خير، وإنه ذو استكبار. فذكر له علي، فقال: أراه صالحا لها، إلا أن فيه [دعابة][١]، والدعابة تريق ماء الوجه. فذكر له عثمان، فقال: لو وليتموه، فليولين بني أبي معيط، ولو ولاهم، لتثورن الثوار، والله لو فعلتم ذلك، ليفعلن، والله لو فعل، لتفعلن. ثم قال: هذا أمر

التعليق

[١] في المطبوع: دعايه.

تقلدته حيا، فلا أتقلده ميتا. فدل على أنه لم يقطع بصلاح كل واحد منهم لهذا الشأن.

وأما أبو هريرة، فقال القاضي: كان ناقلا، وما كان مفتيا.

والمختار عندي في هذه التفاصيل ما نقول: من تصدى للفتوى في زمان، وشاع ذلك واستفاض، ولم يبد من أهل الفتوى عليه نكير، كان مفتيا، وعليه [بنينا][١] القول في الخلفاء الراشدين، فإنه ما كان يخفى أمرهم.

وعبد الله بن مسعود كان فقيه الصحابة، وكذلك العبادلة الأربعة، لا يخفى تصدِّيهم للفتوى.

وأما أبو هريرة، فقد كثرت روايته، ولم يتبين لنا أنه كان يفتي، فالوجه أن نقول: من كان يفتي في زمانهم، ولم ينكروا، فهو مفت، ومن لم يفت فيهم، نقطع القول بأنه ما كان مفتيا. ومن ترددنا فيه، نتردد في كونه مجتهدا مفتيا، والشافعي قلَّد معاوية في مسألة، وذلك يدل على أنه كان مجتهدا.

وأما من انحط عنهم من التابعين، فللشافعي عن الحسن البصري كلام، ونحن نكف أنفسنا عن تعدادهم، فقد ذكرنا المختار، وعليه يخرج كل كلام مقصود من هذا الفن.

وأما مالك رضي الله عنه، فكان تدواره على النصوص، حتى كان معظم أجوبته في المسائل الخالية عن النصوص: لا أدري. وقد اشتهر مذهبه

التعليق

[١] في المطبوع: بنبينا.

في استصلاحات مرسلة يراها، انسلت تلك القواعد عن ضبط الشريعة، وقدَّم مذاهب أهل المدينة على الأحاديث الصحيحة.

وأما أبو حنيفة، فما كان من المجتهدين أصلا، لأنه لم يعرف العربية، حتى قال: لو رماه بأبا قبيس. وهذا لا يخفى على من شدا أدنى شيء من العربية. ولم يعرف الأحاديث حتى رضي بقبول كل سقيم، ومخالفة كل صحيح، ولم يعرف الأصول، حتى قدَّم الأقيسة على الأحاديث، ولعدم فقه نفسه اضطرب مذهبه وتناقض، وتهافت، فلا يخفى أن الشريعة مجامعها على مكارم الأخلاق، والنهي عن الفواحش والموبقات، [وإباحة نفي في المحرمات][١]، فمن صار في العقوبات الآيلة إلى حقوق الآدمي، مثل القصاص إلى [إسقاطه][٢] بالمثقل، فقد خرجت القاعدة التي لأجلها ثبت القصاص، حيث قال تعالى: ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَوٰةٌ﴾.

ثم ترقى من نفي القصاص إلى إنكار الحس، فحكم بكونه خطأ، حتى ضرب العقل على العاقلة، وأثبت فيه الكفارة، مع نفيه الكفارة عن العمد.

وصار في العقوبات الثابتة لله تعالى إلى أنَّ قطع السرقة يسقط فيما كان أصله على الإباحة، والأشياء الرطبة، ويضم ما لا قطع فيه إليه، [وخرم][٣] [فقه][٤] العبادات بترتيب أقل ما يجري من الصلاة،

التعليق

[١] هكذا وجد في النسخة الوحيدة المعتمدة في تحقيق البرهان.

[٢] في المطبوع: إسقاطة.

[٣] في المطبوع: وحرم.

[٤] في المطبوع: انهه.

وأبطل مقصود الزكوات، حيث أنكر وجوبها على الفور، ثم أسقطها بالموت، ثم [احتج][١] [في][٢] ذلك باعتقاده تغير حكم الله تعالى بقبول كل قاض، فأباح زوجة زيد لعمرو، بغير طلاق من زيد، ومن غير عدة، ولا نكاح من [عمرو][٣]، وبشهادة زور ودعوى باطلة.

ولم ير القصاص في القتل بالمثقل، وكان يقول: لا يضر مع الإيمان معصية، كما لا ينفع مع الكفر طاعة، فقال: كل فقه بعدك حرام. ووقع ذلك منه موقعا عظيما.

وعن هذا قيل: أصيب أبو حنيفة من الإرجاء مرتين، فإن هذا مذهب المرجئة، فكيف يظن وحاله هذا مجتهدا؟

وأما الشافعي، فقد استبان تبحره في اللغة، ولهذا قال حبر الصناعة «الأصمعي»: صححت دواوين الهذليين على شاب من قريش، يقال له: محمد بن إدريس الشافعي.

أما الأصول، فهو أول من صنف فيه، وأما فقه النفس وغيره، فيتبين في كيفية ترتيبه الأدلة في الفصل التالي، إن شاء الله.

فصل

ذكر الشافعي في«الرسالة» ترتيبا حسنا، فقال: إذا وقعت واقعة، فأحوج المجتهد إلى طلب الحكم فيها، فينظر أولاً في نصوص الكتاب، فإن وجد مسلكا دالا على الحكم، فهو المراد، وإن أعوزه

التعليق
[١] في المطبوع: حج.
[٢] ساقطة من المطبوع.
[٣] في المطبوع: عمر.

انحدر إلى نصوص الأخبار المتواترة، فإن وجده، وإلا انحط إلى نصوص أخبار الآحاد، فإن عثر على مغزاه، وإلا انعطف على ظواهر الكتاب، فإن وجد ظاهرا، لم يعمل بموجبه، حتى يبحث عن المخصصات، فإن لاح له مخصص، ترك العمل بفحوى الظاهر، وإن لم يتبين مخصص، طرد العمل بمقتضاه، ثم إن لم يجد في الكتاب ظاهرا، نزل عنه إلى ظواهر الأخبار المتواترة، مع انتفاء المختص، ثم إلى أخبار الآحاد.

فإن عدم المطلوب في هذه الدرجات، لم يخض في القياس بعد، ولكنه ينظر في كليات الشرع ومصالحها العامة.

وعدَّ الشافعي من هذا الفن إيجاب القصاص في المثقل، فإن نفيه يخرم قاعدة الزجر، ثم إذا لم يجد في الواقعة مصلحة عامة، التفت إلى مواضع الإجماع، فإن وجدهم أطبقوا على حكم نصوا عليه، فقد كفوه مؤنة البحث والفحص.

فإن عدم ذلك، خاض في القياس، ونظر، فإن وجد الواقعة في معنى المنصوص عليه، فلا يثقل عليه سبر الطرق، فإن أعوزه، فيقيس، ويطلب الإخالة والمناسبة والإشعار، فإذا هجم عليه، عمل به، إذا لم يعارضه مثله، فإن عارضه ما يوازيه في الإخالة، يكلف الترجيح، فإن استويا في طرق التلويح، لم يفت بواحد منهما. فإن تعسر عليه وجدان المخيل، طلب الشبه، إن جعلناه حجة.

لا مزيد على هذا الترتيب، إلا أن يعينه الرب، فإنه لو قدَّم

الإجماع ليفتي به، جاز، فإنه مقدم على كل مسلك في المرتبة العلية.
والله أعلم.

فصل

المجتهد في القبلة إذا كان من أهل الاجتهاد، وضاق الوقت، وخاف فوات الصلاة لو اشتغل بالاجتهاد، فله أن يقلد مجتهدا آخر.

وكذلك المجتهد إذا استشعر الفوات، لو اشتغل بالاجتهاد في الأحكام، فله أن يقلد مجتهدا.

فأما المجتهد لو أراد التقليد مع سعة الوقت، وإمكان [الاجتهاد][١]. قال الشافعي: ليس له أن يقلد، بل عليه أن يجتهد.

وسلك الأستاذ أبو إسحاق في تقرير هذا المذهب، فقال: ذكرنا مراتب الأدلة ودرجاتها، وبينا أن النصوص مقدمة على غيرها، ثم اجتهاد المرء في حقه يضاهي النص، واجتهاد غيره في حقه بمثابة القياس، فيجب أن يقدم اجتهاده على اجتهاد غيره، كما يقدم النص على القياس.

وهذا فيه خلل، لأننا نقول: من أين قلت؟ ومن أين تلقيت؟ ولم جعلت الاجتهاد كالنص، واجتهاد الغير كالقياس؟ والاجتهاد متبع في أي وقت بأن يكون المقلد عاميا أو مجتهدا.

وسلك القاضي فيه مسلكا آخر، فقال: قول الغير لا يتبع إلا بدليل قاطع، فإنا لم نقبل قول النبي إلا بمعجزة قاطعة، دلت على

التعليق

[١] في المطبوع: الاجتها.

الصدق، وقد قام دليل قاطع على وجوب اتباع اجتهاد المجتهد، ولم يقم دليل قاطع على جواز اتباع المجتهد في اجتهاده، وانتفاء القاطع دليل قاطع على منع الاتباع.

وطرد هذا في الأخبار، فقال: كل ما دل قاطع على ردِّه رددناه، وما دل قاطع على قبوله قبلناه، وما ترددنا فيه، فانتفاء القاطع دليل على رده.

ونحن لا نرى هذا، إذ نعلم أن الصحابة ﷺ اختلفوا في قبول الأحاديث، ثم من صار إلى قبولها، لم يبال بخلاف من ردها، وكان يقضي بها، فالتردد لم يقم دليلا على الرد، وكذلك تقليد المجتهد، وما دل على وجوب الاتباع [يدفعه][١]، وما دل الدليل فيه على الرد فنرده، وما ترددنا فيه، فالمسألة في مظنة الاجتهاد، وهو محل التحري والتوخي، وذلك من شأن الفقهاء، وحظ الأصول منه ما ذكرناه.

فصل

لا يخفى أن المقلد ليس له أن يقلد غيره إلا بعد نظر واجتهاد، وقد اختلفوا فيما عليه.

فقال القاضي في «التقريب»: عليه أن يتلقف مسائل من كل فن مما يحتاج المفتي إلى معرفته من الأحاديث وغرائبه، والقرآن ومشكلاته، ومسائل الفقه، فيمتحن من يوقع تقليده به، فإن أصاب في الكل قلده، وإن أخطأ فيه أو في البعض، وقف في اتباعه، ولابد أن يخبره عدلان بأنه مجتهد.

التعليق

[١] في المطبوع: ينفعه.

قال الأستاذ أبو بكر بن فورك: إذا قال المفتي: أنا مجتهد، اعتمده واتبعه، ويكتفي بإخباره.

وقال [آخرون][١]: لابد من أن [يستقصي][٢] كونه مجتهدا، أو يتواتر ذلك بالتسامع.

فنقول: أما اشتراط الامتحان، فلا وجه له، فإنا نعلم أن الأجلاف من العرب كانوا يستفتون المجتهدين من الصحابة، وما كانوا بمختبرة لهم، فاشتراطه بعيد.

وأما التسامع، فلا اعتبار به، لأن المخبرين لا يخبرون عن محسوس، وإنما يلهجون به عن قول مخبرين، فلا ثقة بقولهم.

فإذاً لعل المختار أن المفتي إذا قال: أنا مفتٍ، صدِّق - إذا كان عدلا - واتبع. والله أعلم.

فصل

اختلف أهل الأصول في أن المستفتي، هل يجب عليه أن يستفتي الأفضل؟ أم له أن يراجع من هو دونه إذا كان مجتهدا؟

قال قائلون: يتحتم مراجعة الأفضل، لأن المقصود من المراجعة حصول الثقة بأمر الله تعالى، والثقة في مراجعة الأفضل أكمل، فمراجعته أولى. وهذا يتأيد بوجوب تقديم الأفضل في الإمامة الكبرى.

والمختار عندي أن الإمامة العظمى يتعين الأفضل، لأن المقصود

التعليق

[١] في المطبوع: الآخرون.

[٢] في المطبوع: تستقصي.

منه المصلحة، وفي اتباع الأفضل المصلحة أظهر، وإلا أنا أقول: إذا حصلت المتابعة من واحد، أو من جمع لذي نجدة وشوكة، فلا يخلع لنبايع الأفضل، لأن فيه إظهار المفسدة وثوران الفتن، وكذلك إذا بويع المفضول، ثم نشأ من هو أفضل منه، لم يخلع المفضول، ولم [ينخلع][١]، لأنه إذا كان الأول صاحب شوكة، كان خلعه [مفضيا][٢] إلى نقيض المقصود من الإمامة.

وأما الفتوى، فعندي أنه لا تجب مراجعة الأفضل، لأن أصحاب رسول الله ﷺ كانوا يراجعون المفتين مع توافرهم، وما كانوا يقتصرون على مراجعة من كان أفضلهم. والله أعلم.

مسألة:

إذا وقعت واقعة، واستفتى فيها المستفتي، ثم وقعت ثانية تلك الواقعة، فهل يلزمه المراجعة ثانيا؟ اختلفوا فيه، فقال قائلون: يلزم ذلك، لأن الاجتهاد يتغير، والمسؤول إذا سئل ثانيا، لزمه تجديد الاجتهاد، فإن نتيجة الاجتهاد في حقه كوحي يتصور نسخه.

وعندي أن الفتوى الأولى إذا استقرت إلى قطع من نص، فلا يلزمه المراجعة ثانيا، لأنه لا يتصور تغيره، وكذلك إذا كانت المسألة في مظنة الاجتهاد، وعسر المراجعة في كل دفعة، بأن يحتاج إلى انتقال وسفر.

التعليق

[١] في المطبوع: يخلع.

[٢] في المطبوع: مقتضيا.

والسبب فيه أنا نعلم أن أهل الفيافي كانوا يستفتون في عصر الصحابة مرة، وكانوا يتخذون الأجوبة قدوتهم عند تكرار تلك الواقعة، وكذلك إذا كانت المسألة فيما يتواتر ويتكرر، كالاستنجاء والصلاة، فقد يتكرر في كل يوم دفعات، فإيجاب المراجعة في كل مرة تكليف مشقة، وما عداه فعلى ما قاله الأولون.

ولسنا نجعل المشقة دليلا فيما استقناه آخرا، بل نستبين معظم المشقة أن الصحابة ﷺ كانوا لا يفعلونه، بل يتسامحون فيه. والله أعلم.

مسألة:

الواقعة إذا ترددت بين مفتيين مستجمعين خلال الاجتهاد، وتناقض جوابهما نفيا وإثباتا، فالمستفتي يتبع الأعلم والأورع، فإن استويا في الفضل والعلم، واختص أحدهما بمزيد في الورع، اتبع الأورع. وإن استويا في الورع، وكان أحدهما أفضل، قلِّد الأفضل، وإن اختص أحدهما بتقدم في الورع، وعارضها زيادة ورع في الجانب الثاني، قدم الأفضل. فاتباع الأعلم أولى.

فأما إذا استويا في الورع والفضل، فقد اختلف الأصوليون فيه، فقال قائلون: يؤخذ بالأشد والأغلظ. وقال آخرون: يراجع نفسه، فما شهد بصحته خاطره وفكره، عمل به. وقال آخرون: يتخير، إن شاء عمل بهذا، وإن شاء عمل بغيره. وتفصيل القول في هذا يستدعي تقديم فصلين: أحدهما ـ القول في تقدير فتور الشرائع. والثاني ـ جواز خلو

بعض الوقائع عن حكم الله تعالى. فإذا انتجز، ننعطف إذ ذاك على المسألة، وترى المختار فيه.

فأما القول في فتور الشرائع، فنذكره في فصلين: أحدهما ـ في تقدير فتور الشرائع قبلنا. والثاني ـ في تجويز فتور شريعتنا.

فصل

فأما الشرائع السالفة، فمذهب عصبة الحق وبعض المخالفين من المعتزلة، أنه يجوز تقدير فتورها. وذهب الكعبي إلى منعه، وهذا بناه على أصل له، وهو أنه يعتقد أن الله تعالى عن قول المبطلين، يجب عليه رعاية الأصلح على العباد، ثم قال: إذا اتقوا مسلك شريعتهم وقبلوه وقالوا به، فالأصلح أن يبقيه، وفتوره سبب اشتباك الغوايات، وهو نقيض الأصلح.

قلنا: أصل معتقدك في وجوب الأصلح على الله تعالى باطل قطعا، على ما يبرهن في محله، ثم إن نزلنا على ما تخيلته، فمن الذي أنبأك أن الأصلح تقرير الشرائع؟ فقد يكون الأصلح في فتورها حتى يعملوا بمقتضى عقولهم.

فأما القول في فتور شريعتنا، فالذين أحالوا فتور الشرائع قبلنا، منعوا فتور هذه الشريعة. والذي سبقوا إلى جواز فتور الشرائع، اضطربوا في شريعتنا، فمنهم من سوَّى بين الكل.

ومنهم من صار إلى أن هذه الشريعة لا يتطرق إليها الفتور، والسبب فيه أن سائر الشرائع لم تكن محفوظة من النسخ والتبديل، ولو

قدر فيه فتور، لظهرت الشريعة على قول النبي ﷺ الذي نتبع، ولو تطرق الفتور إلى شريعتنا، لاستمر ذلك الفتور إلى قيام القيامة.

وهذا الفرق لا أصل له، فإن من مات منا في زمان الفتور في سائر الشرائع، فقد قامت قيامته، ولا يلحقه ارتفاع الفتور.

فالمختار عندنا أنا نقول: الفتور في الشرائع جائز عقلا، إذ ليس فيه ما يحيل ذلك، ولا تخصص شريعة عن شريعة. وقد صرح بهذا شيخنا أبو الحسن، إلا أنه ضم إليه شيئا آخر، لا يساعد عليه، فقال: تبقى التكاليف على العباد مع فتور الشرائع، وهذا بناه على أصله في جواز تكليف ما لا يطاق.

وقد صار الأستاذ أبو إسحاق إلى اختيار جواز الفتور، وتخلف عن شيخنا أبي الحسن في تقرير التكليف إلا أنه قال: يبقى تعبد على الخلق بإفتاء محاسن العقول.

وهذا أيضا مما لا يساعد عليه، إذ لا يحسن في العقل ولا يقبح.

فإن قيل: أوقع ذلك؟ قلنا: الوقوع لا يتلقى من مسالك العقل، وإنما يعرف ذلك من طريق السمع. وقد طمع طامعون في إثبات نفي الفتور عن شريعتنا من طريق السمع، واستدلوا بظواهر:

منها ـ قوله تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَـٰفِظُونَ﴾. قالوا: إذا ضمن الحفظ، أمن الفتور.

ومما استدلوا به قوله ﷺ: «إن الله يؤيد هذا الدين بأقوام لا خلاق لهم».

وهذه ظنوها نصوصا، وهي ظواهر. فأما قوله تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ﴾، فالمراد به القرآن، والغرض أنه لا تندرس تلاوته، فلذلك يزداد القراء كل يوم. وأما الحديث، فالتأييد قد وقع، ووقوع التأييد ليس فيه ما يدل على بقاء التأييد إلى قيام الساعة.

ويعارض هذا قوله ﷺ: «سيأتي على أمتي زمان يختلف رجلان في فريضة، فلا يجدان من يذكر حكم الله فيها». والظواهر مع تطرق الاحتمال إليها، إذا تعارضت، كيف تنتج القطع؟

هذا قولنا في نفي القطع، وفي نفي الفتور، وأما غلبة الظن، فليس معنا ما يدل حتى يفيد غلبة الظن، ولكنا نقول: إن قامت القيامة في خمسمائة سنة، فيغلب على الظن أن الشريعة لا يندرس أصلها ولا تفاصيلها.

فأما سفرة حمالها وفي حملها كره، والدواعي على تعلمها متوفرة، وإن تمادت الآماد، فيتوقع اندراسها بقبض العلماء الناقلين لها، فانطماسها بقبض حملتها.

هذا نهاية القول في غلبة الظن، وقد نجز الغرض من القول في الفتور.

فصل

وأما القول في خلو الواقعة عن حكم الله تعالى، فقد اضطرب الأصوليون في جواز ذلك، فصار القاضي إلى جواز ذلك، وترقى عنه إلى وقوعه، فقطع به، وقال: لابد أن يقع ذلك، فإن مآخذ الأحكام

محصورة مضبوطة من الكتاب والسنة والإجماع، والوقائع لا تنضبط ولا تتناهى، ويستحيل أن يرد ما لا يتناهى إلى ما يتناهى.

فنقول: أما جواز خلو الواقعة عن الحكم، فلا ينكره عقل، وأما وقوعه، فأنكر ذلك، فإن الأمم الماضين المنقرضين كانوا يتصدون للفتوى مع كثرة ما ألقي إليهم وتفننها، وكانوا يهجمون على الجواب فيها هجوم من لا يرى للأجوبة حصرا ومنتهى.

ولو كان يجوز خلو بعض الوقائع عن حكم الله، لاتفق وقوع واقعة خلت عن حكم الله وبدت، فإذا لم يتفق، دل على أنهم ما اعتقدوا جواز خلو الواقعة عن حكم الله.

وأما ما استدلوا به من كون المآخذ محصورة، واستحالة ما لا يتناهى مما يتناهى، فهو بين لا حاصل له، فإن من تأمل قواعد الشريعة وجدها مترددة بين طرفين: أحدهما محصور، والآخر غير محصور، فالنجاسة محصورة، والطهارة لا حصر فيها، والتحريم محصور، والإباحة لا حصر لها. فالواقعة إذا ترددت من الطرفين، ووجدت في شق الحصر، فذلك، وإلا حُكم فيها بحكم الشق الآخر الذي أعفي الحصر عنه.

هذا نهاية القول في المقدمتين، وإذا عدنا إلى المقصود، فالواقعة إذا ترددت بين مفتيين، وتناقض جوابهما، فمن صار إلى الأخذ بالأغلظ، فقد تحكَّم من غير ثبت، ومن صار إلى اتباع ما يشهد له نفسه بالصحة، فهو اتباع الهواجس والحماقات.

ومن صار إلى التخيير، فهو أقرب قليلا، وله [الصواب][١] على مأخذ [المصوبين][٢]، فإنه ما من مسلك إلا ويجوز أن يفترض اختيار مجتهد، وعن هذا صار بعض الناس إلى التخيير في مسألة التصويب من غير اجتهاد.

وهذا مع ما هو عليه من القرب، لا وجه له، فإن التخيير استواء الإقدام والإحجام، وهو حقيقة الإباحة. [فمن][٣] صار إلى التخيير، فقد أثبت الإباحة من غير أصل ثبت. فإن قيل: فما الذي تختارونه أنتم في هذه المسألة، وقد زيفتم المسالك المقدمة وأبطلتموها؟

قلنا: نبين أولاً صورة نفرضها، ثم تظهر حقيقة المراد فيها، فنقول: اختلف الشافعي وأبو حنيفة في وجوب الإتمام على العاصي بسفره، فقال الشافعي بوجوب الإتمام، وجوَّز أبو حنيفة القصر، فإذا تناقض جواب المفتيين على هذا الوجه، فنراجعهما ثانيا، ونقول: قد تناقض [الجوابان][٤]، فإن اتفقا بعد التخالف، فهو المراد، فنتعلق بما اتفقا عليه، فقد يجدان أصلا يستندان إليه، كتغليب الدرء في القصاص وغيره، والتحري في الصيود والذبائح.

وإن استمر الخلاف، ووجد أفضل منهما، استفتيناه واتبع قوله، وإن ساوى الثالث الأولَيْن في الفضل، ووافق قوله قول أحدهما، فهل

التعليق

[١] في المطبوع: الكتاب.

[٢] في المطبوع: المضربين.

[٣] في المطبوع: فمنه.

[٤] في المطبوع: الأجوبة.

[يرجح][١] قول اثنين على قول واحد؟ فقد سبق ترجيحه، ولست أختاره، ولا سبيل إلى التخير والأخذ بالأغلظ، كما تقدم. ولا يعتقد أيضا خلو الواقعة عن حكم الله تعالى، ولا نرى ذلك في قواعد الدين.

فالوجه أن نقول: القول في هذه الواقعة، كالقول فيمن يفرض في جزيرة بلغه أصل الدعوة بالإسلام، ولم تبلغه تفاصيل الأحكام، ونقول فيه: لا تكليف لله عليه، إذ شرط التكليف إفهام المكلف ما يكلف به.

فإن قيل: ألستم قلتم فيمن تردى في بئر من غير [تَعَدٍّ][٢]، ووقع على مصروع، ولو مكث عليه لمات، وفيه صرعى، لو انتقل إلى غيره، لمات المتنقل إليه: هذه واقعة خلت عن حكم الله؟ قلنا: لا، تلك مسألة إذا فرضت كما وصفتموها، فنقول: لا تكليف على المتردي إذا كان كما وصفتموه، للعلة التي تقدم ذكرها. هذا نهاية القول في المسألة مع اختيار وإيجاز.

مسألة:

المقلد إذا قلد إماما، فمات إمامه، وفي عصره مجتهد آخر، [فهل يتبع][٣] مقلده الميت؟ أم يقلد الحي؟ قال قائلون: يقتفي أثر المقلد الأول ويتبعه، فإن المذهب لا يموت بموت صاحبه.

وقال آخرون: يتبع المجتهد الحي، إذ أجمعت الأمة على أن واحدا لو أراد أن يتبع مذهب أبي بكر، لم يجز [له][٤] الآن، وإن شهد

التعليق

[١] في المطبوع: ترجح.
[٢] في المطبوع: بعد.
[٣] في المطبوع: فيتبع.
[٤] ساقطة من المطبوع.

له الرسول ﷺ بالتقدم على الكافة، حيث قال: «والله ما طلعت الشمس ولا غربت..» الحديث. والسبب فيه: أن المجتهد الآخر الباحث الناظر أعرف بمذاهب من سبق، وأخبر بحقيقة الحال. والصحابة رضي الله عنهم ما اعتنوا بتبويب الأبواب، ورسم الفصول والمسائل، نعم، كانوا مستعدين للبحث عند مسيس الحاجة إليه، متمكنين، وما اضطروا إلى تمهيد القواعد، ورسم الفروع والأمثلة، لأن الأمور في زمانهم لم تضطرب كل هذا الاضطراب، والذين اعتنوا بالتمهيد أعرف بالأصول والفروع من غيرهم.

وعلى هذا إذا قلد مقلد الشافعي، لم يجز له أن يترك متابعته، ويختار مذهب القفال وابن سريج، وعليه أن يتبع ما ينقل عن الصاحب. ولكن ينبغي أن يكون الناقل موثوقا به، فقيه النفس، لأن الفقه لا يمكن نقله. وإن لم يجد نصا ولا تخريجا، فهل له أن يقيس؟ منهم من منع، وقال القاضي: يجوز له أن يقيس على [نص][١] صاحبه، [لأنه][٢] كنص الحديث في حقه. وكأنه مجتهد في وجه دون وجه.

فصل

قد ذكرنا اختلاف العلماء في تصويب المجتهدين إذا اختلفت آراؤهم في مسألة لا نص فيها، فأما إذا اختلفوا وفي الواقعة نص غفل عنه أحدهما، فالذي [يحكم][٣] بالتخطئة هاهنا بالطريق الأولى.

التعليق

[١] في المطبوع: نفس.

[٢] ساقطة من المطبوع.

[٣] في المطبوع: حكم.

وأما المصوبة، فقد اختلفوا هاهنا: فمنهم من حكم بالتخطئة، ومنهم من صوَّب، ومنهم القاضي، واستدل عليه بأن قال: المجتهد إذا خالف النص [بعد][١] بحث وسبر، وبذل المجهود، ولم يأل جهدا في طلب، حتى حصل على غلبة ظن، ثم وجب عليه العمل بمقتضى غلبة الظن، فقد عمل ما وجب عليه، فكيف يقال: أخطأ، وقد عمل ما هو الواجب؟ ولا يبعد أن يختلف حكم الله باختلاف الأشخاص، فإن الميتة محرمة على صاحب الرفاهية، وهي بعينها محللة على صاحب المخمصة. والذي لم يعثر على النص كصاحب الضرورة [والمخمصة][٢]، فقد أدى ما أمر به.

فإن قيل: حكم الله تعالى في هذه الواقعة متعيِّن، كائن مستقر، فالذي لم يجد النص هو الذي قصَّر، ما لم ينه النظر نهايته، فإنه لو لم يقصِّر، وأنهى النظر، لوجد النص. وليس هذا كمسألة لا نص فيها، فإن الحكم فيها غير متعين.

قال القاضي: ومع هذا كله، أليس قد وجب عليه العمل بمقتضى الظن المخالف للنص المستقر مع تقصيره، ووجب عليه العمل بذلك؟ فلا يحكم بتخطئته بعد ذلك، فإن المجتهد الذي غفل عن النص أفتى بما قدر عليه، واعتقد ألا مطلب وراءه، فأمره بطلب النص تكليف ما لا يطاق، إذ لا يتأتى افتتاح النظر ممن اعتقاده أنه تمم النظر، فإذا

التعليق

[١] ساقطة من المطبوع.

[٢] في المطبوع: والمخمصي.

أخطأ النص، [دل][١] ذلك [على][٢] أنه لم يجب الوصول إليه. وهذا كقول القائل لمن يصلي بالتيمم، ولم يتوضأ، ولكن يجب عليه الوضوء عند عسر الوصول إلى الماء.

قال القاضي: ولست أبعد أن يرد الشرع بوجوب تدارك ما فاته من العمل الواقع بمقتضى الاجتهاد، ولو ورد به لاتبعناه، فإنا عبيد الشرع، وإذا لم يرد، فقد أدى ما كلِّف.

قلت: أما المختار، فقد سبق في مسألة تصويب المجتهدين، وهنا لا سبيل إلى إنكار أداء هذا المجتهد ما عليه، ولا سبيل إلى إنكار مخالفة النص، وكأنه مخطئ من وجه، مصيب من وجه.

وأما القضاء والتدارك، فأقول: إذا اجتهد في القبلة، ثم تبين أنه أخطأ، والوقت باق، فإن صح يقين آخر باستقبال عين القبلة، وثبت أنه مقصود في نفسه، وجب عليه تداركه. وإنما فرضته في قضاء الوقت، لأن الوقت إذا زال، فالقضاء إنما يلزم بأمر مجدد.

وإنما ردد الشافعي قوله في هذه الصورة، لأنه تخيل أن المأمور به إذا لم يتوصل إليه باجتهاده، ونفس استقبال القبلة مقصود في عينه، فلهذا نقول: الأظهر سقوط القضاء. والله أعلم.

مسألة:

اختلف الأئمة في الذين عاصروا رسول الله ﷺ، هل كان يجوز

التعليق

[١] ساقطة من المطبوع.

[٢] ساقطة من المطبوع.

أن يجتهدوا؟ منهم من قال: يجوز كما يجوز الاجتهاد في عصرنا، ودل على ذلك قوله ﷺ في القصة المعروفة، لما قال معاذ: اجتهد رأيي: «الحمد لله الذي وفق رسول رسوله على ما يرضاه».

وقال آخرون: كان لا يجوز لهم أن يجتهدوا، فإنه غلبة الظن، وقد أمكنهم تحصيل القطع بمراجعة رسول الله ﷺ.

والمختار عندنا أنه إن أمكن المراجعة، كأَنْ كان في بلدته، تعيَّن المراجعة، وإن كان على مسافة، يسوغ الاجتهاد. وقد ظهر من الآثار أنهم كانوا يجتهدون في الغيبة، ويشهد له قصة معاذ، والذين كانوا معه كانوا لا يجتهدون.

مسألة:

اختلف الأئمة في أن رسول الله ﷺ، هل كان يجتهد؟ قال قائلون: كان ينتظر الوحي، ولا يجتهد. وقال آخرون: كان يجتهد، وقد ظهر ذلك من قرائن أحواله، حيث قال: «أرأيت لو تمضمضت؟».

ولعل الأصح أنه كان لا يجتهد في القواعد والأصول، بل كان ينتظر الوحي، فأما في التفاصيل، فكان مأذونا له في التصرف والاجتهاد.

ويبقى بين اجتهاده ﷺ واجتهاد غيره[١] فرق، وهو أن ما يراه أمارة تفيد القطع، واجتهاد غيره يفيد غلبة الظن. والله أعلم.

التعليق

[١] في المطبوع زيادة: ﷺ.

مسألة:

واختلف الأئمة في حقيقة التقليد وماهيته، فقال قائلون: التقليد: هو قبول قول الغير من غير حجة. فعلى هذا قبول العامي قول المفتي تقليد، وقبول من يروي أخبار الآحاد قولا، [وسماعا][١] من خلق عن رسول الله ﷺ ليس تقليدا، لأنه حجة في نفسه، وقبول قول [الصحابة][٢] تقليد، إن لم نجعل أقوالهم حجة، ولم نر الاحتجاج بقولهم، فإن جعلنا أقوالهم حجة يحتج بها، فإذ ذاك لا يسمى قبول أقوالهم تقليدا.

وقال قائلون: التقليد: قبول قول الغير، وأنت لا تدري من أين [يقوله][٣]. فعلى هذا قبول قول المفتي، وقبول قول الصحابي تقليد، لأنا لا ندري من أين يقولون. وقبول قول النبي ﷺ، إن قلنا: إنه كان يجتهد، تقليد، لأنا لا ندري أيقوله عن وحي أم عن اجتهاد؟ وإن قلنا: كان لا يجتهد، فقبول قوله ليس تقليدا، فإنا نعلم أن ما يقوله يقوله عن وحي.

قال القاضي: عندي لا تقليد ولا مقلد، وكل من قبل قولا، كالعامي، يقبل قول المفتي، وجب عليه قبوله، وكان قوله حجة في حقه.

التعليق

[١] في المطبوع: وسمعه.

[٢] في المطبوع: الصحابي.

[٣] في المطبوع: بقوله.

والمختار عندي على الضد والعكس، فإن الخلائق عندي في أفعالهم وعقائدهم مقلدون، ومن قبل قول رسول الله ﷺ منهم، فهو مقلد، فإن قوله عليه السلام لا يكون حجة لذاته، والمعجزة وإن قامت، فلا تفيد كونها حجة، ما لم يقدم عليه العلم بالمرسل.

فإذاً كل من نظر، فأدرك حدث العالم، انحدر عنه إلى ما يليه، فعلم وجود الصانع وصفاته، ثم انحط إلى النبوات، فأدرك جواز العصمة، ونظر في المعجزة بعده، فهو العالم، ومن عداه ممن يترقى عن الشبهات إلى قبول قوله عليه السلام، فهو مقلد تحقيقا.

وما قاله القاضي من أنه يجب قبوله، قلنا: كيف يكون ذلك حجة، وهو لم يعلم المرسِل؟ والله أعلم.

مسألة:

هل يجب الاحتجاج بأقوال الصحابة؟ وهذا مما اختلف فيه الأصوليون، فقال قائلون: يجب، لقوله عليه السلام: «أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم». وقوله عليه السلام: «اقتدوا باللذيْن من بعدي: أبي بكر وعمر». وقوله عليه السلام: «خير القرون قرني». ولأنهم عاصروا رسول الله ﷺ، وشاهدوا الوحي والتنزيل.

وهذا لا يدل على وجوب اتباعهم وانتهاض أقوالهم حجة، فقوله: «أصحابي كالنجوم». يعني في التقوى والسيرة. وقوله: «اقتدوا باللذين من بعدي». يعني في الخلافة، إذ ليس في العلماء من يخصص قولهما عن قول غيرهما من الصحابة.

وقوله: «خير القرون قرني». فأي دليل فيه على وجوب الاتباع؟

وقال قائلون: لا يجب اتباعهم، لأنهم ليسوا معصومين عن الزلل، فكيف يحتج بما ربما يكون غلطا وخطأ؟ وأيضا فقد كانوا يختلفون في زمانهم، فإذا لم يكن قول البعض منهم حجة على البعض، لم يكن حجة في حق مَنْ بعدهم.

وهذا يجانب الإنصاف، فإن أخبار الآحاد حجة مع أن الناقل عرضة [للزلل][١] والخطأ. فلا يبعد أن يكون قول الصحابي أيضا حجة، وإن لم يكن معصوما.

فإن قيل: قوله ﷺ حجة؟ قلنا: نعم، ولكن لا [نقطع][٢] بإصابة هذا الناقل. وأما العلة الثانية، فنقول: قول المفتي حجة على العامي، وليس حجة على العالم المجتهد، وكذلك لا يبعد أن يكون قولهم ليس حجة على من يعاصرهم، ويكون حجة على غيرهم ممن بعدهم.

وقد تمسك الصائرون إلى الاتباع بأن قالوا: وجدنا التابعين يقتفون آثار الصحابة، ويستندون إليها، ويحتجون بآثارهم احتجاجهم بالأخبار، فلولا أنهم رأوا ذلك حجة، وإلا لما أطبقوا على الاتباع هذا الإطباق.

وأجاب المانعون عن هذا، بأن قالوا: كانت الصحابة إذا وقعت لهم واقعة يجتهدون فيها، ثم يبدون ما غلب على ظنهم في معرض التردد، مظهرين أن المسألة في مظنة الاجتهاد والاحتمال، فإن كانوا لا

التعليق

[١] في المطبوع: الذلل.

[٢] في المطبوع: تقطع.

يتخذون الاتباع بالقطع، فكيف يحكم بكونه حجة؟ وهذا أوقع مما قال الأولون.

فنقول: إظهار الحق فيه يستدعي تفصيلا في مسائل معينة. فنقول: لا شك أن الصحابة ﷺ وإن كانوا على رتبهم العلية، ومناصبهم الرفيعة الجلية، فما كانوا معصومين ولا تؤمن عثرتهم، وليس في مسالك السمع ما يدل على وجوب الاتباع، كما تقدم. وكان الوجه أن يجعل قولهم كقول من عداهم من المجتهدين.

لكنا نقول على ما ذكره الصائرون إلى الاتباع والاحتجاج من قولهم: وجدنا التابعين يحتجون بأقوالهم، وأقوالهم منقسمة: منها ما جزموا القول فيه بنفي وإثبات، باتّين حكما، ومنها ما ترددوا فيه، وأفتوا مع استبقاء احتمال وظن، وما كانوا قاطعين، بل كانوا مستدلين متمانعين، فما كان كذلك، فلا نرى الاحتجاج [بناء][1] منهم، لأنهم قالوا ما قالوا عن ظن واجتهاد، ونظر غيرهم واجتهادهم بمثابة اجتهادهم.

وأما ما قطعوا القول به، ولم تكن المسألة في مظنة الاجتهاد، فقالوا قولا مخالفا للقياس، ما أرشد إليه نظر، ولا يدل عليه اعتبار من تقليد أو غيره، ورأيناهم حاكمين قاطعين، فتحسين الظن بهم يقتضي أن يقال: ما نراهم يحكمون من غير بينة، ولا مستند لهذا الحكم من قياس، فلعلهم لاح لهم مستند سمعي قطعي من نص حديث، كان حكمهم بذلك، فيجب اتباعهم لهذا المقام.

التعليق

[١] في المطبوع: بنا.

وكان الشافعي يرى الاحتجاج بقول الصحابي قديما، ثم نقل عنه أنه رجع عن ذلك، والظن أنه رجع عن الاحتجاج بقولهم فيما يوافق القياس، دون ما يخالف القياس، إذ لم يختلف قوله جديدا وقديما في تغليظ الدية بالحرمة والأشهر الحرم، ولا مستند فيه إلا أقوال الصحابة.

فإن قيل: فأحسنوا الظن بغير الصحابي، كمالك في مسألة خيار المجلس، فقولوا: إنه خالف الحديث لدليل ثبت له مقدما على الحديث في الاستعمال. قلنا: إحسان الظن به ثابت، ولكن إنما لم نتبعه، لأنا عرفنا سبب مخالفته الحديث، وذلك أنه كان يرى تقديم مذهب أهل المدينة على الحديث، وهذا [الظن][1] [الثابت][2] خطأ.

ومن هذا القبيل استحسان أبي حنيفة، فإنه مخالف لأدلة الشرع بمسلك باطل. فإن قيل: صار ابن مسعود إلى إيجاب ألفي درهم في أجرة رد العبد الآبق، وهذا تقدير لا يقتضيه قياس. قلنا: لم يثبت ذلك منه تقديرا في كل آبق، وإنما حكم بذلك في قضية خاصة، فلعل أجرة المثل في تلك [الصورة][3] كانت ألفي درهم.

فإن قيل: صار ابن مسعود إلى رد قيمة العبد، أي مقدار الدية، وانحصر بعشرة، فهلا اتبعتموه؟ قلنا: لعله قال ذلك عن قياس تحلل مثله أبو حنيفة من تفضيل الحر على العبد وغيره، على أنا في مسالك

التعليق

[1] في المطبوع: الذي.

[2] في المطبوع: البابت.

[3] في المطبوع: الصور.

الأصول لا نلتفت إلى مسائل الفقه، فالفرع يصحح على الأصل، لا على الفرع.

مسألة:

استبعد مستبعدون من الذين قصرت هممهم عن درك الحقائق ترديد الشافعي أقواله في المسائل، وتخيلوا أن ذلك حكم منه بحكمين متناقضين، وجمع بين تحليل وتحريم في قضية واحدة، وهذا جهل من هذا الظان وعماية، وقلة دراية، فإن التردد الذي ذكره الشافعي نفي المذهب، واعتراف بالاعتراض والإشكال، وتصريح منه أنه لا مذهب لي في الواقعة بعدُ.

ثم نقول: أَوَقَعَ لأبي حنيفة تردد في مسألة من مسائل الفقه؟ فإن قالوا: لا. قلنا: مثل هذا الرجل لا يعد من أحزاب الفضلاء، فإنه مهَّد أبوابا، وقعَّد قواعد في مسالك الظنون ومظان الغموض والإعضال، من غير نص كتاب [ولا][١] سنة، ثم [الذي][٢] لم يستقله فيما يخبر به، ظن يعارضه ظن، بل تهجم على حكم الله في كل واقعة. فهذا إنكار، ومكابرة الضرورة.

وإن اعترفوا بتعارض الظنون في حقه، قلنا: فهو لم يعبر عن تردده، والشافعي عبَّر عنه، على أنا لا نحسب الأقوال القديمة من مذهب الشافعي، فإنه رجع عنها جديدا، والمرجوع عنه لا يكون مذهبا للراجع.

التعليق

[١] ساقطة من المطبوع.

[٢] ساقطة من المطبوع.

والشافعي بعدما ردد الأقوال، استقر رأيه على قول واحد في جلة المسائل، ولم يبق على التردد، إلا في ثماني عشرة صورة، فليس هو كثير التردد.

وقد صار أبو حنيفة على الشك في سؤر الحمار، واعتقد الشك فيه مذهبا، وهذا عجب، وأعجب منه رأي أصحابه، نقلوا الشك عنه، حتى انتهضوا ذابين عنه، داعين إليه.

هذا نهاية الغرض من هذه المسألة، وقد نجز بنجازها هذا المجموع. وما توفيقي إلا بالله، عليه توكلت وإليه أنيب. وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلَّم تسليما.

تم بحمد الله

الفهارس العامة

فهرس الآيات القرآنية

سورة آل عمران

سورة النساء

سورة المائدة

سورة الأنعام

سورة الأعراف

سورة يونس

سورة هود

سورة يوسف

سورة إبراهيم

سورة الحجر

سورة النحل

سورة الإسراء

سورة الكهف

سورة مريم

سورة طه

سورة الأنبياء

الآية	رقمها	الصفحة

** ** **

فهرس الأحاديث والآثار

فهرس الشواهد الشعرية

** ** **

فهرس الأعلام والفرق والطوائف الواقعة في قسم الدراسة

فهرس الأعلام والفرق والطوائف الواقعة في «شرح البرهان»[1]

التعليق

(١) الأعلام مرتبة ترتيبا هجائيا حسب الشهرة، ورقم الصفحة الذي بين ( ) فيها ترجمة العلم.

الاسم	الصفحة

الاسم	الصفحة

الاسم	الصفحة
- جبريل عليه السلام	٣٦٤/٣ ، ٧٨٢ ، ٣٨٥/٢
- الجبرية (٣٤١/١)، ٣٤٢	
- الجدليون ١٠٨/٣ ، ١١٤ ، ٢٠٥ ، ٣١٤ ، ٦٣٢ ، ٦٣٤ ، ٧٠١ ، ٧٠٨ ، ٧٥٠ ، ٦٧٢	
- جريج ٦٣٨/٢	
- جُعَل، الحسين بن علي المعتزلي (٢١٩/٢)، ١٩٦/٤ ، ١٩٩ ، ٢٠٠ ، ٣٠١	
- أبو جهل، عمرو بن هاشم بن المغيرة	(٣٤٧/١)
- الجوهري، إسماعيل بن حماد صاحب الصحاح	(٥٨١/١)
- حاتم الطائي، ابن عبد الله بن سعد أبو عدي	٧٧٣/٢ ، ٨١١
- الحارث بن أسد المحاسبي، أبو عبد الله	(٣٧٨/١)، ٣٨٥ ، ٣٨٦
- حاطب بن أبي بلتعة	(٢٣٤/٤)
- حبان بن منقذ	(٤٢١/٣)
- ابن حبيب، عبد الملك بن حبيب بن سليمان	(٣٦٨/٤)
- الحجاج بن يوسف الثقفي	(٨١١/٢)
- الحجازيون	٥٥١/١ ، ١٠٤/٢
- حذيفة بن اليمان	(٧٩١/٢)، ٧٩٢ ، ٨٠٩
- حسان بن ثابت	(٣٦٤/٢)
- الحسن بن علي بن أبي طالب	(٧١٠/٢)
- الحسن بن عمارة	(٥٠٥/٢)
- الحشوية (٣٧٩/١)، ٤١٩ ، ٥٨٩/٢ ، ٦٥٥ ، ٣٤٦/٣ ، ٢٠٧/٤	
- حفصة بنت عمر بن الخطاب، أم المؤمنين	(٧٩٢/٢)
- الحكماء ٢١٨/٤	
- الحكم بن أبي العاص	(٦٦٠/٢)، ٦٦٥

الاسم	الصفحة

الاسم	الصفحة
- سعد بن معاذ	(٣/٣٣٥)
- سعيد بن زيد	(٣/٣٧٥)
- سعيد بن المسيب بن حزن	(٢/٨٠)، ٣/٥١٥، ٤/٢٧٢
- أبو سفيان، صخر بن حرب بن أمية	(٢/٦٣٤)
- سفيان بن عيينة	(١/٢٤٣)، ٤/٢٣٦
- السلف	١/٦٦٩، ٧٨٨، ٧٩٠، ٨١٦، ٨١٧، ٢/٧٦، ٧٧، ٧٠٢، ٧٣٦، ٣/١٨٢، ٣٤٧
- أبو سلمة بن عبد الرحمن بن عوف	(٣/٦٥)، ٣٥١
- سليمان عليه السلام	(٣/٣٦٢)
- سمرة بن جندب بن هلال رضي الله عنه	(٣/٥٨)
- السمنية	(٢/٥٩٨)، ٦١١
- السوسي، صالح بن زياد المقرئ	(٢/٧٩٥)
- السوفسطائية	(١/٤١٨)
- سيبويه، عمرو بن عثمان بن قنبر	(١/٣٧٦)، ٥٢٩، ٥٤٧، ٥٥٠، ٥٥٣، ٥٥٥، ٥٧٦، ٥٧٨، ٥٨١، ٥٨٢، ٨٦١، ٨٦٢، ٨٧٢، ٨٧٩، ٨٨٤، ٨٩٠، ٢/١٢٧، ١٧٤، ٣٣٦، ٣٦٥، ٥٢١، ٥٢٣، ٥٢٤، ٥٦٩، ٣/٣٢٧، ٤/٢١٨
- ابن سيرين، محمد بن سيرين الأنصاري	١/٥٥٩، ٤/٢٣٠
- ابن سينا، الحسين بن عبد الله الرئيس الفيلسوف	(١/٧٦٨)
- الشافعي، محمد بن إدريس الإمام	١/٤٩٢، ٤٩٤، ٤٩٥، ٦٢٠، ٦٣١، ٦٥٨، ٦٦٨، ٦٧٥، ٧٤٠، ٧٩٦، ٧٩٧، ٨٠٩، ٨٢٧، ٨٣٧، ٨٤٩، ٨٨١، ٩١٠، ٩١٢، ٩١٨، ٩٢٢، ٢/٥، ٨، ٣٢، ٧١، ٧٤، ٧٩، ١٢٤، ١٢٩، ١٣٠، ١٣٣، ١٣٤، ١٦٧، ١٨٢،

الاسم	الصفحة
	٢٢٥، ٢٣٤، ٢٦٩، ٢٧٩، ٢٩٠، ٣٠٠، ٣٠١، ٣١٧ - ٣١٩، ٣٥٢، ٣٥٥ - ٣٥٧، ٣٦٨، ٣٧٦، ٣٧٧، ٤١٣، ٤١٥، ٤٥١، ٤٦٢، ٤٦٩، ٤٧٩، ٤٨١، ٥٠٣، ٥٠٥،٥٣١، ٥٣٣، ٥٣٦، ٥٣٧، ٥٣٩، ٥٤٠، ٥٥٠، ٥٥٥، ٦٨٨، ٧٠٦، ٧٢١ - ٧٢٤، ٧٤٣، ٧٥٠، ٧٥٨، ٧٦٠، ٧٦٣، ٧٦٤، ٧٦٩، ٧٧٠، ٧٧٩، ٧٨٠، ٧٨٣، ٧٨٥، ٨٠١، ٨٠٢، ٨٠٧، ٨٤٩، ٨٧٣، ٨٨١، ٩٠٤، ٩٢٠، ٩٢١، ١٤/٣، ٣٩، ٦٦، ١٢٤، ١٣٦، ١٩٧، ٢٤٨، ٢٨٥، ٣٢٤، ٣٥٢، ٣٥٥، ٣٥٨، ٣٦٩، ٣٧٦، ٣٨١، ٣٩٧، ٤١٤، ٤١٦، ٤١٩، ٤٢١، ٤٢٣، ٤٢٤، ٤٥١، ٤٥٣، ٤٥٨، ٤٦٠، ٤٦٧، ٤٦٩، ٤٧٠، ٤٧١ - ٤٧٣، ٤٧٥، ٤٧٦، ٤٧٨، ٤٧٩، ٤٩٠، ٤٩٦، ٤٩٨، ٥٢٦، ٥٤٠، ٥٤٣، ٥٦٦، ٥٧٢، ٥٧٣، ٥٧٥، ٥٧٦، ٥٧٩ - ٥٨٣، ٥٨٥، ٥٨٨، ٥٩٧ - ٥٩٩، ٦١٨، ٦٢٠، ٦٤٥، ٦٤٧، ٦٤٨، ٦٥٤، ٦٦٣، ٦٦٤، ٦٨٥، ٧٢٦، ٧٢٧، ٧٣١، ٧٣٧، ٧٤٠، ٧٥٤، ١٢/٤، ١٩، ٢٠، ٢٤، ٣٢، ٥٠، ١١٣، ١١٦ - ١٢٠، ١٣٢، ١٣٩، ١٤٠، ١٤٣ - ١٤٥، ١٥٠، ١٥١، ١٥٥، ١٥٩، ١٦٣، ١٧٧، ١٨٩، ٢١٣، ٢٢٠ - ٢٢٦، ٢٤٩، ٢٦٤، ٢٧٤، ٢٨٠، ٢٨٢، ٢٨٥، ٢٨٦، ٢٨٩، ٢٩٠، ٢٩١، ٣٠٣ - ٣٠٥، ٣٠٩، ٣٣٣، ٣٣٩، ٣٥٥، ٣٥٧، ٣٦٦، ٣٧٠، ٣٧١، ٣٧٣، ٣٧٤، ٣٧٦، ٣٨٥، ٣٩٢، ٣٩٣، ٤١٠، ٤٥٣ - ٤٥٥، ٤٦١، ٤٦٢، ٤٨٠ - ٤٨٢، ٤٨٨، ٤٨٩، ٥٢٢، ٥٢٣
- شراحيل بن مرثد، أبو عثمان	(١٩٠/٢)
- شريح بن الحارث القاضي	(٩١٨/٢)، ٣٥٧/٣، ٥١٥
- شعيب عليه السلام	١٨٨/٢

الاسم	الصفحة

الاسم	الصفحة

الاسم	الصفحة

** ** **

فهرس الأماكن الواردة في قسم الدراسة

فهرس الأماكن الواردة في «شرح البرهان»

فهرس الكتب الواقعة في قسم الدراسة

المكان	الصفحة

فهرس الكتب الواقعة في شرح البرهان

** ** **

فهرس الحدود والمصطلحات الواقعة في «شرح البرهان»

** ** **

فهرس المسائل الفقهية

** ** **

فهرس مراجع الدراسة والتحقيق

- **آداب الشافعي ومناقبه**، للحافظ عبد الرحمن بن أبي حاتم (ت: ٣٢٧هـ). تحقيق عبد الغني عبد الخالق. نشر مكتبة التراث الإسلامي - حلب. بدون تاريخ.

- **الإبانة عن أصول الديانة**، لأبي الحسن علي بن إسماعيل الأشعري (ت: ٣٢٤هـ). تحقيق الدكتورة فوقية حسين محمود، الطبعة الأولى. دار الأنصار للطباعة والنشر. القاهرة سنة: ١٣٩٧هـ.

- **الإبانة عن معاني القراءات**، لأبي محمد مكي بن أبي طالب القيسي (ت: ٤٣٧هـ). تحقيق الدكتور محي الدين رمضان. نشر دار المأمون. دمشق. بدون تاريخ.

- **الإبهاج في شرح المنهاج**، لابن السبكي تقي الدين علي بن عبد الكافي (ت: ٤٣٧هـ). وولده تاج الدين عبد الوهاب بن علي (ت: ٧٧١هـ). الطبعة الأولى بدار الكتب العلمية، بيروت سنة: (١٤٠٤هـ، ١٩٨٤م).

- **إتحاف الورى بأخبار أم القرى**، للنجم عمر بن فهد بن محمد (ت: ٨٨٥هـ). تحقيق فهيم محمد شلتوت، الكتاب العشرون من مطبوعات مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي بجامعة أم القرى بمكة المكرمة.

- **الإتقان في علوم القرآن**، لجلال الدين السيوطي (ت: ٩١١هـ). تحقيق محمد أبي الفضل إبراهيم، مطبعة المشهد الحسيني بالقاهرة سنة: ١٣٨٧هـ.

- **اجتماع الجيوش الإسلامية على غزو المعطلة والجهمية**، لابن قيم

الجوزية، محمد بن أبي بكر (ت: ٧٥١هـ). طبعة دار الفكر بالقاهرة سنة: ١٤٠١هـ.

- **الاجتهاد ومدى حاجتنا إليه في هذا العصر**، للدكتور سيد محمد موسى توانا الأفغاني. طبع بمطابع المدني. نشر دار الكتب الحديثة بالقاهرة: بدون تاريخ.

- **الإجماع**، لابن المنذر، محمد بن إبراهيم (ت: ٣١٨هـ). الطبعة الثانية. دار الكتب العلمية، بيروت سنة: (١٤٠٥هـ، ١٩٨٥م).

- **أحكام القرآن**، للجصاص، أبي بكر أحمد بن علي الحنفي (ت: ٣٧٠هـ). طبعة الأوقاف الإسلامية باستنبول سنة: ١٣٣٥هـ.

- **أحكام القرآن**، لابن العربي، محمد بن عبد الله أبي بكر المالكي، (ت: ٥٤٣هـ). تحقيق علي البجاوي. الطبعة الأولى بمطبعة عيسى البابي الحلبي، القاهرة سنة: (١٣٧٦هـ، ١٩٥٧م).

- **أحكام القرآن**، للقرطبي، أبي عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري. (ت: ٦٧١هـ). المسمى (الجامع لأحكام القرآن). طبعة دار الكتب المصرية بالقاهرة، سنة: (١٣٨٠هـ، ١٩٦٠م).

- **الإحكام في أصول الأحكام**، لابن حزم، علي بن أحمد الأندلس الظاهري (ت: ٤٥٦هـ). طبع بمطبعة العاصمة بالقاهرة ونشره: زكريا علي يوسف: بدون تاريخ.

- **الإحكام في أصول الأحكام**، للآمدي، أبي الحسن علي بن محمد سالم سيف الدين (ت: ٦٣١هـ). الطبعة الأولى بدار الفكر، بيروت سنة: (١٤٠١هـ، ١٩٨١م).

- **إحكام الفصول في أحكام الأصول**، للباجي، سليمان بن خلف

الأندلسي (ت: ٤٧٤هـ). تحقيق الدكتور عبد المجيد تركي. الطبعة الأولى، بدار الغرب الإسلامي، بيروت سنة: ١٤٠٧هـ.

- **إحياء علوم الدين**، للإمام أبي حامد بن محمد الغزالي (ت: ٥٠٥هـ). وبهامشه تخريج الحافظ العراقي. نشر دار الكتاب العربي. بدون تاريخ.

- **اختلاف الحديث**، للإمام محمد بن إدريس الشافعي (ت: ٢٠٤هـ). مطبوع بهامش كتاب الأم. تحقيق محمد زهري النجار. شركة الطباعة الفنية المتحدة بالقاهرة سنة: (١٣٨١هـ، ١٩٦١م).

- **الأدب في العصر الأيوبي**، للدكتور محمد زغلول سلام. طبعة دار المعارف بمصر سنة: ١٩٦٨م.

- **الأدب المفرد**، للإمام أبي عبد الله، محمد بن إسماعيل البخاري (ت: ٢٥٦هـ). طبع ونشر مكتبة الآداب بالقاهرة. سنة: (١٤٠٠هـ، ١٩٧٩م).

- **الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد**، لإمام الحرمين أبي المعالي، عبد الملك بن عبد الله (ت: ٤٧٨هـ). تحقيق الدكتور محمد يوسف موسى وعلي عبد المنعم عبد الحميد. مطبعة السعادة بمصر: نشر مكتبة الخانجي سنة: (١٣٦٩هـ، ١٩٥٠م).

- **إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول**، لمحمد بن علي الشوكاني (ت: ١٢٥٠هـ). طبعة دار المعرفة، بيروت سنة: (١٣٩٩هـ).

- **إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل**، للشيخ محمد ناصر الدين الألباني. الطبعة الأولى. المكتب الإسلاميبيروت سنة: ١٣٩٩هـ، ١٩٧٩م.

- **الاستدراك**، لابن نقطة، محمد بن عبد الغني البغدادي. (ت: ٦٢٩هـ). مخطوط ميكروفلمي بمركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي بجامعة أم القرى بمكة المكرمة برقم: ٨٢٣تراجم رجال.

- **الاستذكار لمذاهب فقهاء الأمصار وعلماء الأقطار فيما تضمنه الموطأ من معاني الرأي والآثار**، للإمام أبي عمر يوسف بن عبد البر (ت: ٤٦٣هـ). تحقيق د. عبد المعطي قلعجي. طبعة دار قتيبة ودار الوعي. الطبعة الأولى سنة: ١٤١٤هـ، ١٩٩٣م.

- **الاستيعاب في أسماء الأصحاب**، للإمام أبي عمر يوسف بن عبد البر القرطبي (ت: ٤٦٣هـ). المطبوع بهامش الإصابة. الطبعة الأولى بمطبعة السعادة بالقاهرة سنة: ١٣٢٨هـ.

- **أسرار العربية**، لأبي البركات، عبد الرحمن بن محمد بن أبي سعيد الأنباري (ت: ٥٧٧هـ). تحقيق محمد بهجت البيطار. طبع بمطبعة الترقي بدمشق. مطبوعات المجمع العلمي العربي بدمشق سنة: (١٣٧٧هـ، ١٩٥٧م).

- **الأسماء والصفات**، لأبي بكر أحمد بن الحسين البيهقي (ت: ٤٥٨هـ). تحقيق محمد زاهد الكوثري. طبعة مطبعة السعادة بمصر سنة: (١٣٥٨هـ).

- **الإشارات والتنبيهات**، لابن سينا، الحسين بن عبد الله الرئيس (ت: ٤٢٨هـ). تحقيق الدكتور سليمان دنيا. طبعة دار المعارف بمصر: بدون تاريخ.

- **الأشباه والنظائر في النحو**، لجلال الدين السيوطي (ت: ٩١١هـ). الطبعة الأولى بدار الكتب العلمية، بيروت سنة: (١٤٠٥هـ، ١٩٨٤م).

- **اشتقاق أسماء الله**، لأبي القاسم عبد الرحمن بن إسحاق الزجاجي (ت: ٣٤٠هـ). تحقيق الدكتور عبد الحسين المبارك. الطبعة الثانية. مؤسسة الرسالة سنة: (١٤٠٦هـ، ١٩٨٦م).

- **الإصابة في تمييز الصحابة**، للحافظ أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، شهاب الدين. (ت: ٨٥٢هـ). الطبعة الأولى بمطبعة السعادة بالقاهرة سنة: (١٣٢٨هـ).

ـ **أصول الدين**، لأبي منصور عبد القاهر بن طاهر البغدادي (ت: ٤٢٩هـ). الطبعة الثانية المصورة بدار الكتب العلمية بيروت: سنة: (١٤٠٠هـ). عن الطبعة الأولى بمطبعة الدولة باستنبول سنة: (١٣٤٦هـ، ١٩٢٨م).

ـ **أصول السرخسي**، أبي بكر محمد بن أبي سهيل الحنفي (ت: ٤٩٠هـ). تحقيق أبي الوفاء الأفغاني. نشر دار قهرمان باستنبول، سنة: (١٩٨٤م).

ـ **الأصول العامة للفقه المقارن**، للسيد محمد تقي الحكيم. الطبعة الأولى. دار الأندلس، بيروت سنة: (١٩٦٣م).

ـ **أصول الفقه**، للبرديسي، محمد زكريا. طبعة دار الثقافة للطباعة والنشر بالقاهرة، سنة: (١٩٨٥م).

ـ **أصول الفقه**، للشيخ محمد الخضري بك، الطبعة السادسة، دار إحياء التراث العربي، بيروت سنة: (١٣٨٩هـ، ١٩٦٩م).

ـ **الاعتقاد على مذهب السلف أهل السنة والجماعة**، للحافظ أبي بكر أحمد بن الحسين البيهقي (ت: ٤٥٨هـ). الطبعة الأولى. دار الكتب العلمية، بيروت سنة (١٤٠٤هـ، ١٩٨٤م).

ـ **الأعلام**، لخير الدين الزركلي، الطبعة الثالثة، بيروت سنة: (١٣٨٩هـ، ١٩٦٩م).

ـ **أعلام الموقعين عن رب العالمين**، لشمس الدين محمد بن أبي بكر بن قيم الجوزية (ت: ٧٥١هـ). تحقيق عبد الرحمن الوكيل. طبعة شركة الطباعة الفنية المتحدة بالقاهرة سنة: ١٣٨٨هـ.

ـ **إغاثة الأمة بكشف الغمة**ـأو تاريخ المجاعات في مصرـلأحمد بن علي المقريزي (ت: ٨٤٥هـ). إصدار دار ابن الوليد، بدون تاريخ.

- **أفعال الرسول ﷺ ودلالتها على الأحكام**، للدكتور محمد العروسي عبد القادر. الطبعة الأولى. دار المجتمع للنشر والتوزيع، جدة. المملكة العربية السعودية سنة: (١٤٠٤هـ، ١٩٨٤م).

- **الاقتصاد في الاعتقاد**، للغزالي، محمد بن محمد (ت: ٥٠٥هـ). الطبعة الأولى. بدار الكتب العلمية بيروت سنة: (١٤٠٣هـ).

- **اقتضاء الصراط المستقيم مخالفة أصحاب الجحيم**، لشيخ الإسلام ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم الحراني (ت: ٧٢٨هـ). تحقيق محمد حامد الفقي الطبعة الثانية. سنة (١٣٦٩هـ، ١٩٥٠م).

- **الإقناع في القراءات السبع**، لأبي جعفر بن علي بن الباذش (ت: ٥٤٠هـ). تحقيق الدكتور عبد المجيد. قطامش. الكتاب الثالث والعشرون من مطبوعات مركز البحث العلمي وإحياء التراث بجامعة أم القرى بمكة المكرمة.

- **الإكمال في رفع الارتياب عن المؤتلف والمختلف في الأسماء والكنى والأنساب**، لابن ماكولا، أبي نصر علي بن هبة الله الأمير (ت: ٤٧٨هـ). تحقيق الشيخ عبد الرحمن بن يحي المعلمي اليماني. نشر محمد أمين دمج، بيروت.

- **أليس الصبح بقريب**، للطاهر بن عاشور التونسي. طبع ونشر الشركة التونسية للتوزيع. بدون تاريخ.

- **الأم**، للإمام محمد بن إدريس الشافعي (ت: ٢٠٤هـ). تصحيح محمد زهري النجار. الطبعة الأولى. شركة الطباعة الفنية المتحدة. نشر مكتبة الكليات الأزهري سنة: (١٣٨١هـ، ١٩٦١م).

- **الأمالي النحوية**، لابن الحاجب، عثمان بن عمر (ت: ٦٤٦هـ). تحقيق الدكتور محمد هاشم عبد الدائم. رسالة دكتوراه من جامعة الأزهر بالقاهرة.

نسخة مخطوطة محفوظة بالمكتبة المركزية بجامعة أم القرى برقم (١١٠).

- **إمام الحرمين، حياته، عصره وآثاره**، للدكتور عبد العظيم الديب. الطبعة الأولى. دار القلم بالكويت، سنة: (١٤٠١هـ، ١٩٨١م).

- **الإمام الشافعي**، للشيخ محمد أبي زهرة. طبعة دار الفكر سنة: ١٩٧٨م.

- **الأمنية في إدراك النية**، للقرافي، أحمد بن إدريس (ت: ٦٨٤هـ). الطبعة الأولى. دار الكتب العلمية. بيروت سنة: (١٤٠٤هـ، ١٩٨٤م).

- **الانتقاء في فضائل الثلاثة الأئمة الفقهاء: مالك والشافعي وأبي حنيفة** رضي الله عنهم وذكر عيون من أخبارهم وأخبار أصحابهم للتعريف بجلالة أقدارهم، للحافظ أبي عمر يوسف بن عبد البر (ت: ٤٦٣) هـ. نشر دار الكتب العلمية بيروت، بدون تاريخ.

- **الانتصاف من الكشاف**، للإمام ناصر الدين أحمد بن محمد بن المنير المالكي (ت: ٦٨٣هـ). مطبوع بهامش الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل للزمخشري، محمود بن عمرت (٥٣٨هـ). الطبعة الأولى المكتبة التجارية الكبرى بالقاهرة سنة: (١٣٥٤هـ).

- **الإنصاف في مسائل الخلاف بين النحويين: البصريين والكوفيين**، لأبي البركات عبد الرحمن بن محمد الأنباري (ت: ٥٧٧هـ). تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد. نشر دار إحياء التراث العربي. بدون تاريخ.

- **الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به**، للقاضي أبي بكر بن الطيب الباقلاني (ت: ٤٠٣هـ) تحقيق محمد زاهد الكوثري. ط. مطبعة السنة المحمدية. نشر مؤسسة الخانجي. الطبعة الثانية سنة: (١٣٨٢هـ، ١٩٦٣م).

- **إيضاح المبهم من معاني السلم في المنطق**، للشيخ أحمد الدمنهوري. طبعة مصطفى البابي الحلبي بمصر سنة: (١٣٦٧هـ، ١٩٤٨م).

- **الإيمان**، لابن منده، محمد بن إسحاق (ت: ٣٩٥هـ). تحقيق الدكتور علي بن محمد ناصر الفقيهي. الطبعة الأولى. المجلس العلمي وإحياء التراث الإسلامي بالجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة سنة: (١٤٠١هـ، ١٩٨٠م).

- **البحر المحيط في أصول الفقه**، للزركشي، محمد بن بهادر، بدر الدين (ت: ٧٩٤) هـ. قام بتحريره الشيخ عبد القادر عبد الله العاني وراجعه د. عمر سليمان الأشقر. أعادت طبعه دار الصفوة بالغردقة عن طبعة وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالكويت. الطبعة الثانية سنة: ١٤١٣هـ، ١٩٩٢م.

- **البحر المحيط**، لأثير الدين أبي عبد الله محمد بن يوسف بن حيان الأندلسي (ت: ٧٥٤هـ). نشر مكتبة ومطابع النصر الحديثة الرياض: بدون تاريخ والمصورة عن طبعة السعادة بمصر، الأولى سنة: (١٣٢٨هـ).

- بدائع **الزهور في وقائع الدهور**، لمحمد بن إياس المصري (ت: ٩٣٠هـ). طبعة عيسى الحلبي سنة: (١٩٧٥م).

- **بداية المجتهد ونهاية المقتصد**، لابن رشد، أبي الوليد محمد بن أحمد القرطبي (ت: ٥٩٥هـ). الطبعة المصورة عن النسخة المطبوعة بالقاهرة دار قهرمان للنشر والتوزيع، استنبول سنة: (١٩٨١م).

- **البداية والنهاية**، لابن كثير، عماد الدين أبي الفداء إسماعيل بن عمر (ت: ٧٧٤هـ). تحقيق محمد بن عبد العزيز النجار. طبعة مطبعة السعادة بمصر. نشر مكتبة الأصمعي بالرياض، المملكة العربية السعودية، بدون تاريخ.

- **البدور الزاهرة في القراءات العشر المتواترة**، لعبد الفتاح القاضي، نشر دار الكتاب العربي، بيروت سنة: (١٩٨١م).

- **البرهان في أصول الفقه**، لإمام الحرمين أبي المعالي، عبد الملك بن عبد الله (ت: ٤٧٨هـ). تحقيق الدكتور عبد العظيم الديب. الطبعة الأولى. بمطابع الدوحة الحديثة بدولة قطر. سنة: ١٣٩٩هـ.

- **البرهان في أصول الفقه**، لإمام الحرمين أبي المعالي، عبد الملك بن عبد الله (ت: ٤٧٨هـ). ج١، ٢ مخطوط بمركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي بجامعة أم القرى بمكة المكرمة برقم: ٤٨. مصور عن الخزانة العامة بالرباط برقم: ١٨٣٢د.

- **البرهان في علوم القرآن**، للإمام بدر الدين محمد بن بهادر الزركشي (ت: ٧٩٤هـ). تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم. الطبعة الأولى. دار إحياء الكتب العربية بالقاهرة سنة: (١٣٧٧هـ، ١٩٥٨م).

- **البسيط في شرح جمل الزجاجي**، لابن أبي الربيع عبيد الله بن أحمد الإشبيلي (ت: ٦٨٨هـ). تحقيق الدكتور عياد بن عيد الثبيتي. الطبعة الأولى. دار الغرب الإسلامي، بيروت سنة: (١٤٠٧هـ).

- **بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة**، للجلال عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي (ت: ٩١١هـ). (ت: ٩١١هـ). تحقيق محمد أبي الفضل إبراهيم، الطبعة الثانية. دار الفكر، بيروت سنة: ١٣٩٩هـ

- **بلاد العرب**، للحسن بن عبد الله الأصفهاني: (ت نحو: ٣١٠هـ). تحقيق حمد الجاسر والدكتور صالح العلي. منشورات دار اليمامة للبحث والترجمة والنشر الرياض، الطبعة الأولى: (١٣٨٨هـ، ١٩٦٨م).

- **البيان والتحصيل والشرح والتوجيه والتعليل في مسائل المستخرجة**، لابن رشد أبي الوليد محمد ابن أحمد القرطبي (ت: ٥٢٠هـ). تحقيق الدكتور محمد حجي. الطبعة الأولى، دار الغرب الإسلامي، بيروت سنة: (١٤٠٤هـ، ١٩٨٤م).

- **بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية**، لابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم شيخ الإسلام (ت: ٧٢٨هـ). بتصحيح وتعليق الشيخ محمد بن عبد الرحمن بن قاسم. الطبعة الأولى. مطبعة الحكومة بمكة المكرمة سنة: (١٣٩١هـ).

ـ **البيان عن الفرق بين المعجزات والكرامات والحيل والكهانة والسحر والنارنجات**، للقاضي أبي بكر محمد بن الطيب الباقلاني (ت: ٤٠٣هـ). تحقيق الأب رتشرد يوسف مكارثي اليسوعي: نشر المكتبة الشرقية، بيروت سنة: (١٩٥٨م).

ـ **بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب**، لشمس الدين محمود بن عبد الرحمن الأصفهاني (ت: ٧٤٩هـ). تحقيق الدكتور محمد مظهر بقا. الطبعة الأولى. مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي بجامعة أم القرى بمكة المكرمة سنة: (١٤٠٦هـ، ١٩٨٦م).

ـ **تاريخ الأدب العربي**، لكارل بروكلمان (المستشرق الألماني) الطبعة الثانية. بدار المعارف بمصر، بدون تاريخ.

ـ **تاريخ الإسلام**، للذهبي، شمس الدين محمد بن أحمد بن قايماز أبو عبد الله (ت: ٧٤٨هـ). الجزء السادس عشر (١٦). مخطوط ميكروفيلمي بمركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي بجامعة أم القرى بمكة المكرمة برقم (٥٩٩) تراجم الرجال.

ـ **تاريخ التربية الإسلامية**، للدكتور أحمد شلبي. الطبعة السادسة. نشر مكتبة النهضة المصرية سنة: ١٩٧٨م.

ـ **تاريخ التشريع**، لمحمد الخضري، الطبعة السادسة. المكتبة التجارية الكبرى بالقاهرة سنة: ١٣٧٣هـ.

ـ **تاريخ ابن خلدون**، عبد الرحمن بن محمد الحضرمي (ت: ٨٠٨هـ). المسمى «العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر». طبعة باريس سنة: ١٨٥٨م. نشر مكتبة لبنان بيروت سنة: ١٩٧٠م.

- **تاريخ الفقه الإسلامي**، للدكتور محمد يوسف موسى، طبعة دار الكتب الحديثة بالقاهرة سنة: ١٣٧٨هـ، ١٩٥٨م.

- **تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام**، للدكتور محمد علي أبي ريان. طبعة دار المعرفة الجامعية بالإسكندرية سنة: ١٩٨٣م.

- **تأويل مشكل القرآن**، لابن قتيبة، عبد الله بن مسلم (ت: ٢٧٦هـ). تحقيق السيد أحمد صقر. الطبعة الثانية. بدار التراث، القاهرة سنة: ١٣٩٣هـ.

- **التبصرة في أصول الفقه**، للشيرازي، أبي إسحاق إبراهيم بن علي (ت: ٤٧٦هـ). تحقيق الدكتور محمد حسن هيتو. الطبعة الثانية بدار الفكر، دمشق سنة: ١٤٠٣هـ، ١٩٨٣م.

- **تبصير المنتبه بتحرير المشتبه**، للحافظ أحمد بن علي بن حجر العسقلاني (ت: ٨٥٢هـ). تحقيق علي محمد البجاوي. نشر الدار المصرية للتأليف والترجمة والنشر سنة: (١٣٩٠هـ).

- **تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري**، لمؤرخ الشام أبي القاسم علي بن الحسن بن هبة الله بن عساكر الدمشقي (ت: ٥٧١هـ). عني بنشره القدسي. طبعة دار الكتاب العربي، بيروت: ١٣٩٩هـ، ١٩٧٩م.

- **تحبير التيسير في قراءات الأئمة العشرة**، للإمام شمس الدين محمد بن محمد بن الجزري (ت: ٨٣٣هـ) الطبعة الأولى. بدار الكتب العلمية، بيروت سنة: (١٤٠٤هـ، ١٩٨٣م).

- **التحرير في علم الأصول الجامع بين اصطلاحي الحنفية والشافعية**، لكمال الدين محمد بن عبد الواحد بن الهمام (ت: ٨٦١هـ). المطبوع مع التقرير والتحبير لابن أمير الحاج. الطبعة الثانية. بدار الكتب العلمية بيروت سنة: (١٤٠٣هـ). والمصورة عن طبعة بولاق الأولى سنة: (١٣١٦هـ).

- **تحرير القواعد المنطقية**، لقطب الدين محمود بن محمد الرازي (ت: ٧٦٦هـ). الطبعة الثانية. بمطبعة مصطفى البابي الحلبي بالقاهرة سنة: (١٣٦٧هـ، ١٩٤٨م).

- **تحفة الطالب بمعرفة أحاديث مختصر ابن الحاجب**، لابن كثير، عماد الدين أبي الفداء إسماعيل بن عمر (ت: ٧٧٤هـ). تحقيق الأستاذ عبد الغني بن حميد الكبيسي. الطبعة الأولى. نشر دار حراء للنشر والتوزيع. مكة المكرمة سنة: (١٤٠٦هـ).

- **التحقيق والبيان في شرح البرهان**، للإمام أبي الحسن علي بن إسماعيل الأبياري (ت: ٦١٦هـ). الجزء الثاني. مخطوط بجامعة برنستون بأمريكا تحت رقم: ٨٠٧.

- **تخريج أحاديث المنهاج**، للحافظ عبد الرحيم بن الحسن العراقي (ت: ٧٠٤هـ). تحقيق الأستاذ صبحي البدري السامرائي. مطبوع بمجلة مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي بجامعة أم القرى بمكة المكرمة. العدد الثاني سنة: (١٣٩٩هـ).

- **تخريج الفروع على الأصول**، لشهاب الدين محمود بن أحمد الزنجاني (ت: ٦٥٦هـ). تحقيق الدكتور محمد أديب صالح. الطبعة الرابعة. مؤسسة الرسالة، بيروت سنة: (١٤٠٢هـ، ١٩٨٢م).

- **تدريب الراوي في شرح تقريب النووي**، للحافظ جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي (ت: ٩١١هـ). تحقيق الشيخ عبد الوهاب عبد اللطيف. الطبعة الثانية. بمطبعة السعادة بمصر سنة: (١٣٨٥هـ، ١٩٦٦م).

- **تذكرة الحفاظ**، للذهبي، محمد بن أحمد شمس الدين (ت: ٧٤٨هـ). الطبعة الرابعة. المصورة بدار إحياء التراث العربي، بيروت سنة: (١٩٧٠م). عن الطبعة الهندية، حيدر آباد.

- **تذكرة السامع والمتكلم في آداب العالم والمتعلم**، لقاضي القضاة، محمد بن إبراهيم بن جماعة (ت: ٧٣٣هـ). ضمن رسائل في التربية الإسلامية. تحقيق أحمد عبد الغفور عطار. الطبعة الثانية. بيروت سنة: (١٣٨٦هـ).

- **ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك**، للقاضي أبي الفضل عياض بن موسى (ت: ٥٤٤هـ). تحقيق الدكتور أحمد بكير محمود. نشر مكتبة الحياة بيروت، ودار مكتبة الفكر بطرابلسليبيا. سنة: (١٣٨٧هـ، ١٩٦٧م).

- **التشريع والفقه في الإسلام تاريخا ومنهجا**، لمناع القطان. الطبعة الثانية. مؤسسة الرسالة، بيروت سنة: (١٤٠٢هـ، ١٩٨٢م).

- **التعريفات**، للجرجاني، الشريف على بن محمد (ت: ٨١٦هـ). الطبعة الأولى بدار الكتب العلمية بيروت سنة: (١٤٠٣هـ، ١٩٨٣م).

- **التعليق المغني على الدارقطني**، لأبي محمد شمس الحق العظيم آبادي. المطبوع بهامش سنن الدارقطني. الطبعة الرابعة. عالم الكتب. بيروت سنة (١٤٠٦هـ، ١٩٨٦).

- **تفسير الطبريـجامع البيان عن تأويل آي القرآنـلأبي** جعفر محمد بن جرير (ت: ٣١٠هـ). تحقيق محمود محمد شاكر. الطبعة الثانية. دار المعارف بمصر سنة (١٩٥٨م. من ج١ـج١٣. وباقي الأجزاء طبعة مصطفى البابي الحلبي. الطبعة الثانية. سنة (١٣٧٣هـ).

- **تفسير القرآن العظيم**، لابن كثير، عماد الدين أبي الفداء إسماعيل بن عمر (ت: ٧٧٤هـ). الطبعة الثانية. دار الفكر بيروت، سنة: (١٣٨٩هـ، ١٩٧٠م).

- **التفسير الكبير**، للفخر الرازي، محمد بن الحسين (ت: ٦٠٦هـ). طبعة دار الفكر، بيروت، الطبعة الأولى سنة: (١٤٠١هـ، ١٩٨١م).

- **تقريب التهذيب**، للحافظ شهاب الدين أحمد بن علي بن حجر العسقلاني (ت: ٨٥٢هـ). تحقيق عبد الوهاب عبد اللطيف. الطبعة الثانية. دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت سنة: ١٣٩٥هـ.

- **التقرير والتحبير شرح كتاب التحرير**، لابن أمير الحاج، محمد بن محمد بن حسن (ت: ٨٧٩هـ). طبعة دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الثانية سنة: (١٤٠٣هـ). والمصورة عن طبعة بولاق الأولى سنة: (١٣١٦هـ).

- **التكملة لوفيات النقلة**، للمنذري، عبد القوي بن عبد الله بن سلامة (ت: ٦٥٦هـ). تحقيق الدكتور بشار عواد معروف. الطبعة الثانية، مؤسسة الرسالة بيروت سنة: (١٤٠١هـ، ١٩٨١م).

- **تلبيس إبليس**، للإمام أبي الفرج جمال الدين عبد الرحمن بن علي بن الجوزي (ت: ٥٩٧هـ). طبع مطبعة النهضة بمصر سنة: (١٣٦٨هـ). عنيت بنشره وتصحيحه والتعليق عليه إدارة الطباعة المنيرية.

- **تلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير**، لشهاب الدين، أحمد بن علي بن حجر العسقلاني (ت: ٨٥٢هـ). تحقيق ونشر السيد عبد الله هاشم اليماني بالمدينة المنورة سنة: ١٣٨٤هـ.

- **تلخيص المحصل**، للطوسي، نصر الدين محمد بن محمد بن الحسن (ت: ٦٧٢هـ). مطبوع بهامش المحصل راجعه وقدم له طه عبد الرؤوف سعد. نشر مكتبة الكليات الأزهرية. بدون تاريخ.

- **التلويح على التوضيح**، للإمام سعد الدين، مسعود بن عمر التفتازاني (ت: ٧٩٢هـ). الطبعة الأولى بالمطبعة الأميرية بمصر سنة: (١٣٢٢هـ).

- **التمهيد**، للقاضي الباقلاني، أبي بكر محمد بن الطيب (ت: ٤٠٣هـ). تحقيق الأب رتشرد يوسف مكارثي اليسوعي. نشر المكتبة الشرقية، بيروت سنة: (١٩٥٧م).

- **التمهيد في أصول الفقه**، لأبي الخطاب، محفوظ بن أحمد الكلوذاني الحنبلي (ت: ٥١٠هـ). تحقيق الدكتورين: مفيد محمد أبو عمشة، ومحمد بن علي بن إبراهيم. الطبعة الأولى. بمركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي بجامعة أم القرى بمكة المكرمة سنة: (١٤٠٦هـ).

- **التمهيد في تخريج الفروع على الأصول**، للأسنوي، جمال الدين عبد الرحيم بن الحسن (ت: ٧٧٢هـ) تحقيق الدكتور محمد حسن هيتو. الطبعة الثالثة. مؤسسة الرسالة، بيروت سنة: (١٤٠٤هـ).

- **التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد**، لأبي عمر يوسف بن عبد الله بن عبد البر النمري (ت: ٤٦٣هـ). تحقيق الأستاذين: مصطفى بن أحمد العلوي، ومحمد عبد الكبير البكري. الطبعة الثانية. نشر وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالمملكة المغربية سنة: (١٤٠٢هـ، ١٩٨٢) م.

- **تهذيب الآثار وتفصيل الثابت عن رسول الله ﷺ من الأخبار**، للإمام محمد بن جرير الطبري (ت: ٣١٠هـ). تحقيق الدكتور ناصر بن سعد الرشيد الطبعة الأولى، بمطابع الصفا مكة المكرمة سنة: (١٤٠٤هـ).

- **تهذيب الأسماء واللغات**، للنووي، يحي بن شرف أبو زكريا (ت: ٦٤٦هـ). طبعة دار الكتب العلمية، بيروت. بدون تاريخ.

- **تهذيب التهذيب**، للحافظ شهاب الدين أحمد بن علي بن حجر العسقلاني (ت: ٨٥٢هـ). طبعة دار صادر، بيروت، عن الطبعة الهندية الأولى سنة: (١٣٢٥هـ).

- **تهذيب سنن أبي داود**، لابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر (ت: ٧٥١هـ). المطبوع بهامش مختصر سنن أبي داود للمنذري ومعالم السنن لأبي سليمان الخطابي. تحقيق محمد حامد الفقي. نشر مكتبة السنة المحمدية، القاهرة سنة: (١٣٦٧هـ).

- **توشيح الديباج وحلية الابتهاج**، للقرافي، بدر الدين محمد بن يحي بن عمر (ت: ١٠٠٩هـ). تحقيق أحمد الشتيوي. الطبعة الأولى دار الغرب الإسلامي، بيروت سنة (١٤٠٣هـ، ١٩٨٣م).

- **توضيح المشتبه**، لابن ناصر الدين محمد بن أبي بكر عبد الله الدمشقي (ت: ٨٤٢هـ). مخطوط ميكروفيلمي في مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي بجامعة أم القرى بمكة المكرمة برقم: ١٣٤٥تراجم رجال.

- **جامع الأمهات**، لأبي عمرو عثمان بن عمر المعروف بابن الحاجب (ت: ٦٤٦هـ). دراسة وتحقيق الدكتور علي بن عبد الرحمن بسام. طبعة دار البيان الحديثة. الطبعة الأولى سنة: ١٤٢١هـ.

- **جامع بيان العلم وفضله**، لابن عبد البر، يوسف بن عبد الله بن محمد النمري القرطبي (ت: ٤٦٣هـ). طبعة إدارة الطباعة المنيرية، تصوير دار الكتب العلمية، بيروت سنة: (١٣٩٨هـ، ١٩٧٨م).

- **جامع السنن**، للترمذي، محمد بن عيسى بن سورة السلمي، أبو عيسى (ت: ٢٧٩هـ). تحقيق محمد إبراهيم عوض. الطبعة الأولى بمطبعة الحلبي بمصر سنة: (١٣٨٥هـ).

- **الجرح والتعديل**، للحافظ عبد الرحمن بن محمد بن أبي حاتم الرازي (ت: ٣٢٧هـ). تحقيق الشيخ عبد الرحمن بن يحي المعلمي. الطبعة المصورة بدار الكتب العلمية بيروت، عن الطبعة الأولى بمجلس دائرة المعارف العثمانية بالهند سنة: (١٣٧١هـ، ١٩٥٢م).

- **جمهرة أنساب العرب**، لعلي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي (ت: ٤٥٦هـ). تحقيق عبد السلام محمد هارون. طبعة دار المعارف بمصر. بدون تاريخ.

- **الجواهر المضية في طبقات الحنفية**، للإمام عبد القادر بن محمد بن نصر الله الحنفي (ت: ٧٧٥هـ). طبعة دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد سنة: (١٣٣٢هـ).

- **الجويني، إمام الحرمين**، للدكتورة فوقية حسين محمود. الطبعة الثانية. سنة (١٩٧٠م). ضمن سلسلة أعلام العرب رقم (٤٠). نشر الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر.

- **حاشية البناني**، عبد الرحمن بن جاد الله (ت: ١١٩٨هـ). على شرح المحلي محمد بن أحمد جلال الدين (ت: ٨٦٤هـ). على جمع الجوامع لابن السبكي عبد الوهاب بن علي (ت: ٧٧١هـ). طبعة دار الفكر بيروت. بدون تاريخ.

- **حاشية التفتازاني**، سعد الدين مسعود بن عمر (ت: ٧٩٢هـ). على شرح العضد عبد الرحمن بن أحمد (ت: ٧٥٦هـ). على مختصر ابن الحاجب، عثمان بن عمر (ت: ٦٤٦هـ). في أصول الفقه. الطبعة الثانية المصورة بدار الكتب العلمية، بيروت سنة: (١٤٠٣هـ).

- **حاشية الجرجاني**، الشريف علي بن محمد (ت: ٨١٦هـ). على شرح العضد على مختصر ابن الحاجب في الأصول. طبعة دار الكتب العلمية بيروت، الطبعة الثانية سنة: (١٤٠٣هـ). والمصورة عن طبعة بولاق سنة: (١٣١٦هـ).

- **حاشية الصاوي**، أحمد بن محمد المالكي (ت: ١٢٤١هـ). على الشرح الصغير على أقرب المسالك إلى مذهب الإمام مالك، لأبي البركات أحمد بن محمد الدردير (ت: ١٢٠١هـ). ط. عيسى البابي الحلبي وشركاه. بدون تاريخ.

حاشية ابن عابدين، محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز الدمشقي (ت: ١٢٥٢هـ). المسماة: «رد المحتار على الدر المختار، شرح تنوير الأبصار». طبعة مصطفى البابي الحلبي بمصر. الطبعة الثانية سنة: (١٣٨٦هـ).

- **حاشية العطار**، حسن بن محمد الشافعي (ت: ١٢٥٠هـ). على شرح المحلي محمد بن أحمد جلال الدين (ت: ٨٦٤هـ). على جمع الجوامع لابن السبكي، عبد الوهاب بن علي (ت: ٧٧١هـ). طبعة دار الكتب العلمية، بيروت. بدون تاريخ.

- **حجة الله البالغة**، لولي الله بن عبد الرحيم الدهلوي (ت: ١١٧٦هـ). طبعة دار المعرفة، بيروت: بدون تاريخ.

- **الحدود في الأصول**، للباجي، سليمان بن خلف الأندلسي (ت: ٤٧٤هـ). تحقيق الدكتور نزيه حماد. طبع مؤسسة الزغبي بيروت، سنة: (١٣٩٢هـ).

- **حديث «نضر الله امرءا سمع مقالتي» رواية ودراية**. تأليف عبد المحسن بن حمد العباد. طبع في مطابع الرشيد بالمدينة المنورة الطبعة الأولى عام: (١٤٠١هـ).

- **الحركة الفكرية في مصر في العصرين الأيوبي والمملوكي الأول**، للدكتور عبد اللطيف حمزة. نشر دار الفكر العربي: بدون تاريخ.

- **حسن المحاضرة في أخبار مصر والقاهرة**، للحافظ جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي (ت: ٩١١هـ). تحقيق محمد أبي الفضل إبراهيم. طبعة عيسى الحلبي بمصر. الطبعة الأولى سنة: (١٩٦٧م).

- **حصوننا مهددة من داخلها**، للدكتور محمد محمد حسين. طبعة مؤسسة الرسالة. الطبعة الثالثة سنة: (١٤٠٤هـ، ١٩٨٤م).

ـ **حلية الأولياء وطبقات الأصفياء**، للحافظ أبي نعيم أحمد بن عبد الله الأصفهاني (ت: ٤٣٠هـ). طبعة دار الكتاب العربي، بيروت. الطبعة الثانية سنة: (١٣٨٧هـ).

ـ **الحياة العقلية في عصر الحروب الصليبية في مصر والشام**، للدكتور أحمد بدوي. طبعة دار النهضة المصرية بالقاهرة: بدون تاريخ.

ـ **الخراج**، ليحي بن آدم (ت: ٢٠٣هـ). تحقيق أحمد محمد شاكر. نشر دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت سنة: (١٣٩٩هـ، ١٩٧٩م).

ـ **خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب على شواهد شرح الكافية**، لعبد القادر بن عمر البغدادي (ت: ١٠٩٣هـ). طبعة بولاق سنة: (١٢٩٩هـ).

ـ **خطط المقريزي**ـالمواعظ والاعتبار في الخطط والآثارـلأحمد بن علي المقريزي (ت: ٨٤٥هـ). الطبعة الأولى بمطبعة النيل سنة: (١٣٢٦هـ).

ـ **خلق أفعال العباد والرد على الجهمية وأصحاب التعطيل**، لأبي عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري (ت: ٢٥٦هـ). طبع بمطابع النهضة الحديثة بمكة المكرمة سنة: (١٣٩٠هـ، ١٩٧٠م).

ـ **دائرة المعارف الإسلامية**، أصدرها بالإنجليزية والفرنسية والألمانية أئمة المستشرقين في العالم الغربي تحت رعاية الاتحاد الدولي للمجاميع العلمية نقلها إلى العربية الأساتذة: إبراهيم زكي خورشيد، وأحمد الشنتاوي، وعبد الحميد يونس. طبعة دار الشعب، الثانية بالقاهرة سنة: ١٣٨٩هـ.

ـ **دائرة معارف البستاني**، المعلم بطرس. طبع مؤسسة مطبوعاتي إسماعليان، طهران، نشر دار المعرفة، بيروت: بدون تاريخ.

ـ **دائرة معارف القرن العشرين**، لمحمد فريد وجدي. الطبعة الأولى. بمطبعة دائرة معارف القرن العشرين بالقاهرة، سنة: (١٣٥٦هـ، ١٩٣٧م).

- **دراسات تاريخية**، للدكتور أكرم ضياء العمري. طبعة الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة. الطبعة الأولى سنة: (١٤٠٣هـ، ١٩٨٣م).

- **الدر المنثور في التفسير بالمأثور**، للحافظ جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي (ت: ٩١١هـ) الطبعة المصورة عن الطبعة الإسلامية بطهران سنة: (١٣٧٧هـ).

- **الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب**، لابن فرحون، القاضي برهان الدين، إبراهيم بن علي (ت: ٧٩٩هـ). وبهامشه نيل الابتهاج في تطريز الديباج للتنبكتي، أحمد بن محمد (ت: ١٠٣٢هـ) طبعة دار الكتب العلمية بيروت. بدون تاريخ.

- **ديوان امرئ القيس**، تحقيق الأستاذ محمد أبو الفضل إبراهيم. طبعة دار المعارف بمصر، القاهرة سنة: (١٩٥٨م).

- **ديوان جرير**، طبعة دار بيروت للطباعة والنشر، بيروت سنة: (١٣٩٨هـ).

- **ديوان حسان بن ثابت**، طبعة دار بيروت للطباعة والنشر، بيروت سنة: (١٣٩٨هـ).

- **ديوان زهير بن أبي سلمى**. تحقيق وشرح كرم البستاني. طبعة دار صادر ودار بيروت سنة: (١٣٧٩هـ، ١٩٦٠م).

- **ديوان طرفة بن العبد**، بشرح الأعلم الشنتمري، تحقيق درية الخطيب ولطفي الصقال. طبعة مجمع اللغة العربية بدمشق، سنة: (١٣٩٥هـ، ١٩٧٥م).

- **ديوان العجاج**، عبد الله بن رؤبة (ت: ٩٠هـ). تحقيق عزت حسن. نشر مكتبة دار الشروق، بيروت سنة: (١٩٧١م).

- **ديوان عمر بن أبي ربيعة**. طبع المطبعة الميمنية بالقاهرة سنة: (١٣١١هـ).

- **ديوان الفرزدق**، طبعة دار بيروت، سنة: (١٤٠٠هـ، ١٩٨٠م).

- **ديوان لبيد بن ربيعة العامري**، تحقيق الدكتور إحسان عباس، طبعة وزارة الإرشاد والأنباء، الكويت سنة: (١٩٦٢م).

- **ديوان المتنبي**، أحمد بن الحسين (ت: ٣٥٤هـ). طبع دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت: بدون تاريخ.

- **الذخيرة**، للقرافي، شهاب الدين أحمد بن إدريس (ت: ٦٨٤هـ). الطبعة الثانية سنة: (١٤٠٢هـ). بمطبعة الموسوعة الفقهية بوزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالكويت. عن الطبعة الأولى الصادرة عن كلية الشريعة بالأزهر سنة: (١٩٦١م).

- **الذيل على الروضتين المعروف: بتراجم القرنين: السادس والسابع**. لأبي شامة، عبد الرحمن بن إسماعيل المقدسي (ت: ٦٦٥هـ). المطبوع مع كتاب الروضتين. طبعة دار الجيل، بيروت. الطبعة الثانية، سنة: ١٣٩٤هـ، ١٩٧٤م.

- **رحلة ابن جبير**، محمد بن أحمد أبي الحسين الكناني الأندلسي (ت: ٦١٤هـ). طبعة دار بيروت، سنة: (١٣٩٩ هـ، ١٩٧٩م).

- **الرد على الجهمية والزنادقة**، للإمام أحمد بن حنبل (ت: ٢٤١هـ). تحقيق الدكتور عبد الرحمن عميرة. نشر دار اللواء بالرياض، المملكة العربية السعودية. بدون تاريخ.

- **الرد على المنطقيين**، لشيخ الإسلام تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني (ت: ٧٢٨هـ). طبعة إدارة ترجمان السنة بلاهور باكستان سنة: (١٣٩٦هـ، ١٩٧٦م).

- **رسالة الأصول**، للكرخي، عبيد الله بن الحسن بن دلال الحنفي (ت: ٣٤٠هـ). المطبوع مع تأسيس النظر للدبوسي. طبع المطبعة الأدبية بمصر: بدون تاريخ.

- **رسالة الشافعي**، محمد بن إدريس الإمام (ت: ٢٠٤هـ). تحقيق الأستاذ أحمد محمد شاكر. نشر مكتبة التراث بالقاهرة، الطبعة الثانية سنة: (١٣٩٩هـ، ١٩٧٩م).

- **الرعاية لحقوق الله**، للحارث بن أسد المحاسبي (ت: ٢٤٣هـ). تحقيق عبد القادر أحمد عطا. الطبعة الثالثة. نشر دار الكتب الحديثة بالقاهرة سنة: ١٩٧٠م).

- **الروض الداني إلى المعجم الصغير للطبراني**، سليمان بن أحمد بن أيوب، أبو القاسم (ت: ٣٦٠) هـ. صححه وراجع أصوله عبد الرحمن محمد عثمان. الطبعة الأولى دار الفكر سنة: ١٤٠١هـ.

- **الروض المعطار في خبر الأقطار**، لمحمد بن عبد المنعم الحميري (ت: ٧٢٧هـ). تحقيق الدكتور إحسان عباس. طبعة دار العلم بيروت، نشر مكتبة لبنان سنة: (١٩٧٥م).

- **الروضتين في أخبار الدولتين: النورية والصلاحية**، لأبي شامة، عبد الرحمن بن إسماعيل المقدسي (ت: ٦٦٥هـ). طبعة دار الجيل، بيروت الطبعة الثانية، سنة: (١٣٩٤هـ، ١٩٧٤م).

- **روضة الناظر وجنة المناظر في أصول الفقه**، لموفق الدين عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي (ت: ٦٢٠هـ). المطبوع مع نزهة الخاطر العاطر للشيخ عبد القادر بن مصطفى بن بدران. طبعة دار الكتب العلمية، بيروت: بدون تاريخ.

- **زاد المسير في علم التفسير**، للإمام أبي الفرج عبد الرحمن بن علي بن الجوزي البغدادي (ت: ٥٩٧هـ) طبعة المكتب الإسلامي الأولى بدمشق سنة: (١٣٨٥هـ، ١٩٦٥م).

- **الزواجر عن اقتراف الكبائر**، للإمام أبي العباس أحمد بن محمد بن حجر المكي الهيثمي (ت: ٩٧٤هـ) طبع المكتبة التجارية الكبرى بمطبعة حجازي بالقاهرة سنة: (١٣٥٦هـ).

- **سلم الوصول شرح نهاية السول**، للشيخ محمد بخيت المطيعي (ت: ١٣٥٤هـ). طبع المطبعة السلفية. نشر جمعية نشر الكتب العربية بالقاهرة سنة: (١٣٤٥هـ).

- **السلوك لمعرفة دول الملوك**، للمقريزي، أحمد بن علي (ت: ٨٤٥هـ). طبعة لجنة التأليف والترجمة بالقاهرة سنة: (١٩٥٦م).

- **سنن الدارقطني**، علي بن عمر الحافظ (ت: ٣٨٥هـ). الطبعة الرابعة. عالم الكتب بيروت، سنة: (١٤٠٦هـ، ١٩٨٦م).

- **سنن أبي داود**، سليمان بن الأشعث السجستاني (ت: ٢٧٥هـ). بمراجعة الشيخ محمد محي الدين عبد الحميد. طبعة دار الفكر: بدون تاريخ.

- **سنن سعيد بن منصور** بن شعبة الخراساني (ت: ٢٢٧هـ). تحقيق الشيخ حبيب الرحمن الأعظمي. الطبعة الأولى، الدار السلفية، بومباي الهند سنة: (١٤٠٣هـ، ١٩٨٣م).

- **السنن الكبرى**، لأبي بكر أحمد بن الحسين البيهقي (ت: ٤٥٨هـ). الطبعة الأولى بحيدر آباد الدكن، الهند سنة: (١٣٥٥هـ).

- **سنن ابن ماجه**، للحافظ محمد بن يزيد القزويني (ت: ٢٧٣هـ). تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي. طبعة دار إحياء الكتب العربية بالقاهرة سنة: (١٣٧٢هـ، ١٩٥٢م).

- **سنن النسائي**، الحافظ أحمد بن شعيب بن علي (ت: ٣٠٣هـ). الطبعة الأولى. نشر المكتبة التجارية الكبرى بالقاهرة سنة: (١٣٤٨م).

- **سير أعلام النبلاء**، للذهبي، شمس الدين محمد بن أحمد (ت: ٧٤٨هـ). تحقيق شعيب الأرناؤوط. طبعة مؤسسة الرسالة الثانية، بيروت سنة: (١٤٠٢هـ، ١٩٨٢م).

- **الشافعي**، للشيخ محمد أبي زهرة. طبعة دار الفكر العربي، بيروت، سنة: ١٩٧٨م.

- **الشامل في أصول الدين**، لإمام الحرمين، أبي المعالي، عبد الملك بن عبد الله الجويني (ت: ٤٧٨هـ). تحقيق الدكتور علي سامي النشار، وفيصل بدير عون، وسهير محمد مختار. نشر منشأة المعارف بالإسكندرية سنة: ١٩٦٩م.

- **شجرة النور الزكية في طبقات المالكية**، لمخلوف محمد بن محمد حسنين (ت: ١٣٥٥هـ). الطبعة المصورة بالأوفست بدار الفكر عن الطبعة الأولى سنة: ١٣٤٩هـ.

- **شذرات الذهب في أخبار من ذهب**، لعبد الحي بن العماد الحنبلي (ت: ١٠٨٩هـ). طبعة القدس بالقاهرة سنة: ١٣٥٠هـ.

- **شرح أبيات سيبويه**، ليوسف بن الحسن بن عبد الله المرزبان السيرافي (ت: ٣٨٥هـ). تحقيق الدكتور محمد علي الريح هاشم. طبعة الفجالة الجديدة، نشر مكتبة الكليات الأزهرية بالقاهرة سنة: ١٣٩٥هـ، ١٩٧٥م.

- **شرح الأسنوي**، عبد الرحيم بن الحسن الشافعي (ت: ٧٧٢هـ). المسمى «نهاية السول في شرح منهاج الوصول إلى علم الأصول» للبيضاوي، عبد الله بن عمر، ناصر الدين (ت: ٦٨٥هـ). طبعة محمد علي صبيح بمصر: بدون تاريخ.

- **شرح الأصول الخمسة**، للقاضي عبد الجبار بن أحمد (ت: ٤١٥هـ). تحقيق الدكتور عبد الكريم عثمان الطبعة الأولى، نشر مكتبة وهبة بالقاهرة، سنة: ١٣٨٤هـ، ١٩٦٥م.

- **شرح اعتقاد أهل السنة والجماعة**، للالكائي، أبي القاسم هبة الله بن الحسن بن الحسن الطبري (ت: ٤١٨هـ). تحقيق الدكتور أحمد سعد حمدان الطبعة الأولى. نشر دار طيبة، الرياض: بدون تاريخ.

- **شرح البدخشي**، محمد بن الحسن (ت: ٩٢٢هـ). المسمى «مناهج العقول على منهاج الوصول إلى علم الأصول»، للبيضاوي، عبد الله بن عمر، ناصر الدين (ت: ٦٨٥هـ). طبعة محمد علي صبيح بمصر: بدون تاريخ.

- **شرح تنقيح الفصول**، للقرافي، شهاب الدين أحمد بن إدريس (ت: ٦٨٤هـ). تحقيق طه عبد الرؤوف سعد. الطبعة الأولى، نشر مكتبة الكليات الأزهرية، ودار الفكر سنة: ١٣٩٣هـ، ١٩٣٧م.

- **شرح السنة**، للبغوي، أبي محمد الحسين بن مسعود الفراء (ت: ٥١٦هـ). تحقيق زهير الشاويش وشعيب الأرناؤوط. الطبعة الأولى. المكتب الإسلاميبيروت سنة: ١٣٩٠هـ، ١٩٧١م.

- **الشرح الصغير على أقرب المسالك إلى مذهب الإمام مالك**، لأبي البركات أحمد بن محمد الدردير (ت: ١٢٠١هـ). طبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه: بدون تاريخ.

- **شرح العضد**، عبد الرحمن بن أحمد بن عبد الغفار (ت: ٧٥٦هـ). على مختصر ابن الحاجب، عثمان ابن عمر المالكي (ت: ٦٤٦هـ). طبعة دار الكتب العلمية. بيروت سنة: ١٤٠٣هـ.

- **شرح العقيدة الطحاوية**، للقاضي علي بن علي بن محمد أبي العز

الدمشقي (ت: ٧٩٢هـ). تحقيق بشير محمد عيون. الطبعة الأولى. نشر دار البيان، بيروت سنة: ١٤٠٥هـ، ١٩٨٥م.

- **شرح العقيدة الواسطية**، للدكتور محمد خليل هراس. نشر المكتبة السلفية بالمدينة المنورة. الطبعة الثالثة: بدون تاريخ.

- **شرح ابن عقيل**، قاضي القضاة، بهاء الدين عبد الله بن عقيل المصري (ت: ٧٦٩هـ). على ألفية ابن مالك، جمال الدين محمد بن عبد الله (ت: ٦٧٢هـ). تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد. الطبعة الرابعة عشر. بمطبعة السعادة بمصر سنة: ١٣٨٤هـ، ١٩٦٤م.

- **شرح علل الترمذي**، للحافظ عبد الرحمن بن أحمد بن رجب الحنبلي (ت: ٧٩٥هـ). تحقيق الدكتور نور الدين عتر. الطبعة الأولى. نشر دار الملاح للطباعة والنشر. سنة: ١٣٩٨هـ، ١٩٧٨م.

- **شرح الكافية الشافية**، لجمال الدين محمد بن عبد الله بن مالك الطائي (ت: ٦٧٢هـ). تحقيق الدكتور عبد العظيم هريدى. طبعة دار المأمون للتراث بدمشق سنة: ١٤٠٢هـ، ١٩٨٢م.

- **شرح الكوكب المنير**، لابن النجار، محمد بن أحمد بن عبد العزيز الفتوحي الحنبلي (ت: ٩٧٢هـ). تحقيق الدكتورين: محمد الزحيلي ونزيه حماد. طبعة دار الفكر الأولى بدمشق سنة: ١٤٠٠هـ، ١٩٨٠م. الكتاب الخامس من مطبوعات مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي بجامعة أم القرى بمكة المكرمة.

- **شرح المحلي**، جلال الدين محمد بن أحمد (ت: ٨٦٤هـ). على جمع الجوامع لابن السبكي، عبد الوهاب بن علي (ت: ٧٧١هـ). طبعة دار الفكر. بدون تاريخ.

- **شرح معاني الآثار**، للطحاوي، أبي جعفر أحمد بن محمد بن سلامة (ت: ٣٢١هـ). تحقيق محمد سيد جاد الحق. نشر مطبعة الأنوار المحمدية بالقاهرة. بدون تاريخ.

- **شرح المقاصد**، للتفتازاني، مسعود بن عمر سعد الدين (ت: ٧٩٢هـ). طبع مطبعة الحاج محرم أفندي. باستنبول سنة: ١٣٠٥هـ.

- **شرح الوافية نظم الكافية**، لابن الحاجب، عثمان بن عمر المالكي (ت: ٦٤٦هـ). تحقيق الدكتور موسى بناي علوان العليلي. طبعة مطبعة الآداب بالنجف. العراق. سنة: ١٤٠٠هـ، ١٩٨٠م.

- **شرح الورقات**، للعبادي، أحمد بن قاسم (ت: ٩٩٤هـ). مطبوع بهامش إرشاد الفحول. طبعة دار المعرفة بيروت. سنة: ١٣٩٩هـ، ١٩٧٩م. على الورقات في الأصول لإمام الحرمين، عبد الملك ابن عبد الله (ت: ٤٧٨هـ).

- **الشريعة الإسلامية: تاريخها ونظرية الملكية والعقود**، للدكتور بدران أبو العينين بدران. نشر مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية. بدون تاريخ.

- **الشريعة**، للآجري، أبي بكر محمد بن الحسين (ت: ٣٦٠هـ). تحقيق محمد حامد الفقي. الطبعة الأولى. بدار الكتب العليمة، بيروت، سنة: (١٤٠٣هـ، ١٩٨٣م).

- **الشعر والشعراء**، لابن قتيبة، عبد الله بن مسلم (ت: ٣٧٦هـ). تحقيق الأستاذ أحمد محمد شاكر. طبعة عيسى البابي الحلبي بالقاهرة، سنة: (١٣٦٤هـ).

- **شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل**، لابن القيم الجوزية، شمس الدين محمد بن أبي بكر (ت: ٧٥١هـ). نشر مكتبة دار التراث بالقاهرة: بدون تاريخ.

- **صبح الأعشى في صناعة الإنشاء**، للقلقشندي، أبي العباس أحمد بن علي (ت: ٨٢١هـ). الطبعة الأميرية الأولى بالقاهرة سنة: (١٣٣٣هـ، ١٩١٣م).

- **الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية**، للجوهري، إسماعيل بن حماد، أبي نصر (ت: ٣٩٣هـ). تحقيق أحمد عبد الغفور عطار. الطبعة الثانية. بمطبعة مطابع الكتاب العربي بالقاهرة سنة: ١٤٠٢هـ.

- **صحيح البخاري**، للإمام الحافظ محمد بن إسماعيل (ت: ٢٥٦هـ). مع شرحه فتح الباري، لابن حجر العسقلاني، شهاب الدين أحمد بن علي (ت: ٨٥٢هـ). عنى بترقيمه وتصحيحه وإخراجه المشايخ عبد العزيز بن عبد الله بن باز، ومحمد فؤاد عبد الباقي، ومحب الدين الخطيب. طبعة المطبعة السلفية الأولى بالقاهرة سنة: (١٣٢٩هـ).

- **صحيح ابن حبان**، ترتيب علاء الدين الفارسي (ت: ٧٣٩هـ). تحقيق عبد الرحمن محمد عثمان. الطبعة الأولى. نشر المكتبة السلفية بالمدينة المنورة سنة: (١٣٩٠هـ).

- **صحيح ابن خزيمة**، للحافظ أبي بكر بن إسحاق (ت: ٣١١هـ). تحقيق محمد مصطفى الأعظمي. الطبعة الأولى، المكتب الإسلامي سنة: (١٤٠٠هـ، ١٩٨٠م).

- **صحيح مسلم**، الإمام الحافظ أبو الحسين، مسلم بن الحجاج القشيري (ت: ٢٦١هـ). مع شرح النووي يحي بن شرف (ت: ٦٧٦هـ). الطبعة الثانية. نشر دار إحياء التراث العربي، بيروت سنة: (١٣٩٢هـ). والمصورة عن الطبعة الأولى سنة (١٣٤٩هـ، ١٩٢٩م).

- **صفة الصفوة**، لجمال الدين عبد الرحمن بن الجوزي (ت: ٥٩٧هـ). تحقيق محمود فاخوري والدكتور محمد رواس قلعجي. طبعة دار المعرفة. بيروت. بدون تاريخ.

ـ **صون المنطق والكلام عن فن المنطق**، للسيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر (ت: ٩١١هـ). تحقيق الدكتور علي سامي النشار. طيبة دار الكتب العلمية، بيروت: بدون تاريخ.

ـ **ضعيف الجامع الصغير وزيادتهـالفتح الكبير**. تأليف محمد ناصر الدين الألباني. الطبعة الثانية. المكتب الإسلامي. سنة: ١٤٠٨هـ.

ـ **الطالع السعيد الجامع لأسماء نجباء الصعيد**، لجعفر بن تغلب الأدفوي، كمال الدين أبو الفضل (ت: ٧٤٨هـ). تحقيق سعد محمد حسن. طبع: الدار المصرية للتأليف والترجمة سنة: ١٩٦٦م.

ـ **طبقات الشافعية**، للأسنوي، جمال الدين بن عبد الرحيم بن الحسن بن علي (ت: ٧٧٢) هـ. تحقيق الدكتور عبد الله الجبوري. طبع دار العلوم بالرياض سنة: ١٤٠١هـ، ١٩٨١م.

ـ **طبقات الشافعية**، لابن السبكي، تاج الدين عبد الوهاب بن علي (ت: ٧٧١هـ). تحقيق الأستاذين: عبد الفتاح محمد الحلو، ومحمود الطناحي. الطبعة الأولى. بمطبعة عيسى الحلبي بالقاهرة سنة: (١٣٨٤هـ).

ـ **طبقات الفقهاء**، للشيرازي أبي إسحاق، إبراهيم بن علي (ت: ٤٧٦هـ). تحقيق الدكتور إحسان عباس. نشر دار الرائد العربي، بيروت سنة: (١٣٩٠هـ، ١٩٧٠م).

ـ **الطبقات الكبرى**، لابن سعد، أبي عبد الله محمد بن سعد البصري (ت: ٢٣٠هـ). طبعة دار صادر، بيروت سنة: (١٣٨٠هـ، ١٩٦٠م).

ـ **طبقات المفسرين**، للداودي، شمس الدين محمد بن علي بن أحمد (ت: ٩٤٥هـ). تحقيق علي محمد عمر. طبعة مطبعة الاستقلال الكبرى بالقاهرة، سنة: (١٣٩٢هـ، ١٩٧٢م).

- **عارضة الأحوذي بشرح صحيح الترمذي**، لأبي بكر محمد بن عبد الله بن العربي (ت: ٥٤٣) هـ. نشر دار الكتاب العربي، بيروت. بدون تاريخ.

- **العقد المنظوم في الخصوص والعموم**، للقرافي، شهاب الدين أحمد بن إدريس (ت: ٦٨٤هـ). رسالة دكتوراه بجامعة أم القرى بمكة المكرمة. تحقيق الطالب أحمد الختم.

- **العقيدة النظامية في الأركان الإسلامية**، لإمام الحرمين أبي المعالي عبد الملك بن عبد الله (٤٧٨هـ). تحقيق الدكتور أحمد حجازي السقا. الطبعة الأولى. نشر مكتبة الكليات الأزهرية بالقاهرة. سنة: (١٣٩٩هـ).

علل الحديث، لعلي بن عبد الله المديني (ت: ٢٣٤هـ). تحقيق الدكتور عبد المعطي أمين قلعجي. الطبعة الأولى. نشر دار الوعي بحلب سوريا، سنة: (١٤٠٠هـ، ١٩٨٠م).

- **عمل أهل المدينة**، للدكتور أحمد محمد نور سيف، الطبعة الأولى. دار الاعتصام بالقاهرة سنة: (١٣٩٧هـ، ١٩٧٧م).

- **غاية المرام في علم الكلام**، لسيف الدين علي بن محمد الآمدي (ت: ٦٣١هـ). تحقيق حسن محمود عبد اللطيف. طبعة المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية بالقاهرة سنة: (١٣٩١هـ، ١٩٧١م).

- **غاية النهاية في طبقات القراء**، لشمس الدين أبي الخير الجزري (ت: ٨٣٣هـ). نشر المستشرق الألماني ج. برجستراسر. الطبعة المصورة عن مكتبة الخانجي بمصر سنة (١٣٥٢هـ، ١٩٣٢م).

- **فتاوى ابن الصلاح**، عثمان بن عبد الرحمن الشهرزوري (ت: ٦٤٣هـ). تحقيق الدكتور عبد المعطي أمين قلعجي. الطبعة الأولى بالقاهرة، سنة: (١٤٠٣هـ، ١٩٨٣م). نشر دار الوعي بحلب.

- **الفتح الرباني لترتيب مسند الإمام أحمد بن حنبل الشيباني**، للشيخ أحمد بن عبد الرحمن البنا. طبعة دار الشهاب بالقاهرة سنة: (١٣٥٧هـ).

- **فتح القدير شرح الهداية**، لكمال الدين محمد بن عبد الواحد المعروف بابن الهمام (ت: ٨٦١هـ). طبعة دار الفكر الثانية سنة: (١٣٩٧هـ).

- **الفتح المبين في طبقات الأصوليين**، للشيخ عبد الله مصطفى المراغي (ت: ١٣٦٣هـ). الطبعة الثانية. نشر محمد أمين دمج وشركاه. بيروت سنة: (١٣٩٤هـ).

- **الفرق بين الفرق**، للبغدادي، عبد القاهر بن طاهر (ت: ٤٢٩هـ). تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد. طبع مطبعة المدني بالقاهرة: بدون تاريخ.

- **الفروق في اللغة**، لأبي الهلال العسكري، الحسن بن عبد الله (ت: بعد: ٤٠٠هـ). الطبعة الرابعة. نشر دار الآفاق الجديدة، بيروت سنة: (١٤٠٠هـ).

- **الفروق للقرافي**، شهاب الدين أحمد بن إدريس (ت: ٦٨٤هـ). طبعة دار المعرفة، بيروت: بدون تاريخ.

- **الفصل في الملل والأهواء والنحل**، لابن جزم، على بن أحمد الأندلسي (ت: ٤٥٦هـ). الطبعة الأولى بالمطبعة الأدبية بالقاهرة سنة: (١٣٢٠هـ). وبهامشه الملل والنحل للشهرستاني، محمد بن عبد الكريم (ت: ٥٤٨هـ).

- **فضائل الصحابة**، للإمام أحمد بن حنبل (ت: ٢٤١هـ). تحقيق وصي الله بن محمد عباس. الطبعة الأولى. مؤسسة الرسالة، بيروت، سنة (١٤٠٣هـ، ١٩٨٣م). الكتاب الثامن والعشرون من مطبوعات مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي بجامعة أم القرى.

- **فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة**، لأبي القاسم البلخي (ت: ٣١٩هـ). والقاضي عبد الجبار بن أحمد المعتزلي (ت: ٤١٥هـ). تحقيق فؤاد سيد. نشر الدار التونسية للنشر، والمؤسسة الوطنية للكتاب بالجزائر. الطبعة الثانية سنة: (١٤٠٦هـ، ١٩٨٦م).

- **فقه إمام الحرمين**، خصائصه، أثره ومنـزلته، للدكتور عبد العظيم الديب. الطبعة القطرية الأولى سنة: (١٤٠٥هـ).

- **الفقيه والمتفقه**، للخطيب البغدادي، أبي بكر أحمد بن علي (ت: ٤٦٣هـ). نشر دار إحياء السنة النبوية بالقاهرة سنة: (١٣٩٥هـ، ١٩٧٥م).

- **الفكر الأصولي**، للدكتور عبد الوهاب إبراهيم أبو سليمان. الطبعة الأولى. دار الشروق بجدة، سنة: (١٤٠٣هـ، ١٩٨٣م).

- **الفكر الأصولي عند ابن الحاجب**، لعلي بن عبد الرحمن بسام. رسالة ماجستير بجامعة أم القرى بمكة.

- **الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي**، لمحمد بن حسن الحجوي الثعالبي الفاسي، طبعة المكتبة العلمية بالمدينة المنورة سنة: (١٣٩٧هـ).

- **فهرس مخطوطات المتحف العراقي**، إعداد الأستاذين: أسامة النقشبندي، وعمار أحمد القشطيني، طبعة وزارة الإعلام، مديرية الآثار العامة بالعراق.

- **فهرس المخطوطات المصورة**، تصنيف فؤاد سيد. طبعة دار الرياض، القاهرة. سنة: ١٩٥٤م.

- **الفهرست**، للنديم، أبي الفرج محمد بن إسحاق (٣٨٠هـ). نشر دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت. بدون تاريخ.

- **الفوائد البهية في تراجم الحنفية**، لأبي الحسنات محمد بن عبد الحي اللكنوي. طبعة دار المعرفة. بيروت سنة: ١٣٢٤هـ.

- **فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت**، لعبد العلي، محمد بن نظام الدين الأنصاري (ت: ١٢٣٥هـ). المطبوع بهامش المستصفى للغزالي. الطبعة الأولى بالمطبعة الأميرية ببولاق سنة: ١٣٢٢هـ.

- **القائد إلى تصحيح العقائد**، للشيخ عبد الرحمن بن يحي المعلمي اليماني. تعليق الشيخ محمد ناصر الدين الألباني. الطبعة الثالثة. المكتب الإسلامي، سنة: ١٤٠٤هـ، ١٩٨٤م.

- **القاموس المحيط**، لمجد الدين محمد بن يعقوب الفيروز آبادي (ت: ٨١٧هـ). طبعة مصطفى البابي الحلبي بالقاهرة سنة: ١٣٧١هـ، ١٩٥٢م.

- **القواعد والفوائد الأصولية**، لابن اللحام، علاء الدين أبي الحسن علي بن عباس البعلي الحنبلي (ت: ٨٠٣هـ). تحقيق محمد حامد الفقي. الطبعة الأولى المصورة بدار الكتب العلمية بيروت سنة: ١٤٠٣هـ.

- **الكافي في فقه أهل المدينة**، للحافظ أبي عمر يوسف بن عبد البر النمري القرطبي (ت: ٤٦٣هـ). تحقيق ونشر الدكتور محمد بن محمد الموريتاني، سنة: (١٣٩٩هـ، ١٩٧٩م).

- **الكافية في الجدل**، لإمام الحرمين أبي المعالي، عبد الملك بن عبد الله (ت: ٤٧٨هـ). تحقيق الدكتورة فوقية حسين محمود. طبعة عيسى الحلبي بالقاهرة، سنة: (١٣٩٩هـ، ١٩٧٩م).

- **الكامل في التاريخ**، لابن الأثير، عز الدين أبي الحسن علي بن محمد بن حسن الجزري (ت: ٦٣٠هـ). طبعة دار صادر بيروت سنة (١٣٨٧هـ).

- **الكامل في اختصار الشامل**، لابن أمير الحاج، محمد بن محمد بن

حسن (ت: ٨٧٩هـ). مخطوط بمركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي بجامعة أم القرى بمكة المكرمة برقم: ٥٦٨عقيدة.

ـ **كتاب اختلاف علي وابن مسعود**، للإمام الشافعي، محمد بن إدريس (ت: ٢٠٤هـ). مطبوع بهامش كتاب الأم. تصحيح محمد زهري النجار. الطبعة الأولى. نشر مكتبة الكليات الأزهرية سنة: ١٣٨١هـ، ١٩٦١م.

ـ **كتاب الروح**، لابن قيم الجوزية، شمس الدين محمد بن أبي بكر (ت: ٧٥١هـ). الطبعة الأولى. مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية. حيدر آباد الدكن. الهند سنة: ١٣١٨هـ.

ـ **الكتاب**، لسيبويه، أبي بشر عمرو بن عثمان بن قنبر (ت: ١٨٠هـ). تحقيق عبد السلام محمد هارون. نشر الهيئة المصرية العامة للكتاب. سنة (١٣٩٣هـ، ١٩٧٣م).

ـ **كتاب الصلاة**، لابن قيم الجوزية، شمس الدين محمد بن أبي بكر (ت: ٧٥١هـ). ضمن رسائل مجموعة الحديث. الطبعة المصورة سنة (١٤٠٣هـ). عن طبعة دار المنار بمصر سنة: ١٣٤٢هـ.

ـ **كتاب الكبائر**، للذهبي، شمس الدين محمد بن أحمد (ت: ٧٤٨هـ). طبع المطبعة الثقافية، بيروت، بدون تاريخ.

ـ **كشاف القناع عن تضمين الصناع**، لأبي علي الحسن بن رحَّال المعداني (ت: ١١٤٠) هـ. دراسة وتحقيق د. محمد أبو الأجفان. الطبعة الأولى. دار البشائر ـ بيروت سنة: ١٤١٧هـ.

ـ **كشف الأسرار شرح المصنف على المنار**، لحافظ الدين عبد الله بن أحمد النسفي (ت: ٧١٠هـ). الطبعة الأولى. دار الكتب العلمية، بيروت سنة: (١٤٠٦هـ، ١٩٨٦م).

- **كشف الأسرار عن أصول البزدوي**، لعلاء الدين بن عبد العزيز أحمد البخاري (ت: ٧٣٠هـ). الطبعة المصورة بدار الكتاب العربي، بيروت سنة: (١٩٧٤م). عن الطبعة الأولى بدار سعادت باستنبول سنة: (١٣٠٨هـ).

- **كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون**، لحاجي خليفة، كتاب جلبي، مصطفى بن عبد الله (ت: ١٠٦٨هـ). الطبعة المصورة بدار الفكر سنة: (١٩٨٢م). عن الطبعة الأولى باستنبول سنة: (١٣١٠هـ).

الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، للقاضي أبي الوليد محمد بن رشد القرطبي (ت: ٥٩٥هـ). صححه وراجعه مصطفى عبد الجواد عمران. طبع المكتبة المحمودية التجارية الطبعة الثالثة. سنة: (١٨٣٣هـ، ١٩٦٨م).

- **الكفاية في علم الدراية**، للحافظ أبي بكر أحمد بن علي، المعروف بالخطيب البغدادي (ت: ٤٦٣هـ). طبع دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد، الدكن. الهند سنة: (١٣٥٧هـ).

- **كنـز العمال في سنن الأقوال والأفعال**، لعلاء الدين علي المتقي بن حسام الدين الهندي (ت: ٩٧٥هـ). ضبطه وفسر غريبه الشيخ بكري حياني وصححه ووضع فهارسه الشيخ صفوت السقا. الطبعة الخامسة. مؤسسة الرسالة، بيروت: سنة: (١٤٠١هـ، ١٩٨١م).

- **الكوكب الدري فيما يتخرج على الأصول النحوية من الفروع الفقهية**، للأسنوي جمال الدين، عبد الرحيم بن الحسن (ت: ٧٧٢هـ). تحقيق الدكتور محمد حسن عواد. طبع جمعية عمال المطابع التعاونية بالأردن، عمان. الطبعة الأولى سنة: (١٤٠٥هـ).

- **اللباب في تهذيب الأنساب**، لابن أثير، عز الدين أبي الحسن علي بن محمد (ت: ٦٣٠هـ). نشر مكتبة القدسي بالقاهرة سنة: (١٣٥٧هـ).

- **لباب النقول في أسباب النـزول**، للسيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر (٩١١هـ). الطبعة الثانية. دار إحياء العلوم، بيروت، سنة: (١٣٩٩هـ، ١٩٧٩م).

- **لسان العرب**، لأبي الفضل، جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور (ت: ٧١١هـ). طبعة دار صادر، بيروت سنة: (١٣٨٤هـ، ١٩٦٤م).

- **لسان الميزان**، للحافظ أحمد بن علي بن حجر العسقلاني (ت: ٨٥٢هـ). الطبعة الأولى. بحيدر آباد، الدكن، بالهند سنة: (١٣٣٠هـ).

- **اللمع في أصول الفقه**، لأبي إسحاق، إبراهيم بن علي الشيرازي (ت: ٤٧٦هـ). الطبعة الأولى. دار الكتب العلمية بيروت سنة: (١٤٠٥هـ).

- **مالك بن أنس**، للأستاذ أمين الخولي، طبعة دار الكتب الحديثة بالقاهرة، الطبعة الأولى سنة: ١٣٧٠هـ.

- **المبسوط**، لشمس الدين، أبي بكر بن أحمد السرخسي (ت: ٤٩٠هـ). الطبعة الثانية. دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت: بدون تاريخ.

- **المجددون في الإسلام**، للشيخ عبد المتعال الصعيدي، طبعة الحمامي بالقاهرة: بدون تاريخ.

- **مجمع الأمثال**، للميداني، أبي الفضل أحمد النيسابوري (ت: ٥١٨هـ). تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد مطبعة السنة المحمدية بالقاهرة. سنة: (١٣٧٤هـ، ١٩٥٥م).

- **مجمع الزوائد ومنبع الفوائد**، للحافظ نور الدين علي بن أبي بكر الهيثمي (ت: ٨٠٧هـ). بتحرير الحافظين الجليلين: العراقي وابن حجر. الطبعة الثالثة. نشر دار الكتاب العربي، بيروت سنة: (١٤٠٢هـ، ١٩٨٢م).

- **المجموع شرح المهذب**، لشيخ الإسلام، أبي زكريا محي الدين بن

شرف النووي (ت: ٦٧٦هـ). طبع إدارة الطباعة المنيرية بالقاهرة. وبهامشه فتح العزيز شرح الوجيز، والتلخيص الحبير.

ـ **مجموع الفتاوى**، لشيخ الإسلام ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم الحراني (ت: ٧٢٨هـ). جمع وترتيب الشيخ عبد الرحمن بن محمد العاصمي النجدي الحنبلي وابنه محمد. الطبعة المصورة عن الطبعة الأولى بمطابع الرياض، سنة: (١٣٨١هـ).

ـ **المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز**، لأبي محمد عبد الحق بن عطية الأندلسي (ت: ٥٤١) هـ. تحقيق مجموعة من الأساتذة. الطبعة الأولى ـ الدوحة ـ قطر. سنة: ١٣٩٨هـ، ١٩٧٧م.

ـ **محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين**، لفخر الدين محمد بن عمر الرازي (ت: ٦٠٦هـ). وبذيله تلخيص المحصل لنصير الدين الطوسي. راجعه وقدم له طه عبد الرؤوف سعد. نشر مكتبة الكليات الأزهرية: بدون تاريخ.

ـ **المحصول في علم الأصول**، لفخر الدين محمد بن عمر الرازي (ت: ٦٠٦هـ). تحقيق الدكتور طه جابر فياض العلواني. الطبعة الأولى بمطابع الفرزدق، الرياض، سنة: (١٣٩٩هـ، ١٩٧٩م).

ـ **المحلى**، للإمام أبي محمد، علي بنُ أحمد بن حزم الأندلسي (ت: ٤٥٦هـ). طبعة إدارة الطباعة المنيرية بمصر سنة: (١٣٥٢هـ).

ـ **مختصر سنن أبي داود**، للحافظ زكي الدين، عبد العظيم بن عبد القوي المنذري (ت: ٦٥٦هـ). تحقيق محمد حامد الفقي، نشر مكتبة السنة المحمدية بالقاهرة سنة: (١٣٦٧هـ). وبهامشه «معالم السنن» للخطابي، «وتهذيب السنن» لابن قيم الجوزية.

- **المختصر في أخبار البشر**، لابن كثير، أبي الفداء، إسماعيل بن عمر (ت: ٧٧٤هـ). طبعة دار المعارف، بيروت: بدون تاريخ.

- **مختصر المنتهى** = انظر شرح العضد.

- **مدارج السالكين**، للإمام شمس الدين محمد بن أبي بكر بن قيم الجوزية (ت: ٧٥١هـ). تحقيق محمد حامد الفقي. مطبعة أنصار السنة المحمدية بالقاهرة سنة: (١٣٧٥هـ، ١٩٥٦م).

- **المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل**، للشيخ عبد القادر بن أحمد بن مصطفى المعروف بابن بدران الدومي الدمشقي (ت: ١٣٤٦هـ). نشر: إدارة الطباعة المنيرية بالقاهرة: بدون تاريخ.

- **المدونة الكبرى**، لسحنون بن سعيد بن حبيب التنوخي القيرواني (ت: ٢٤٠هـ). رواية عن عبد الرحمن ابن القاسم عن الإمام مالك بن أنس. الطبعة الأولى طبعة السعادة بمصر، القاهرة سنة: ١٣٢٣هـ. ٨مجلدات في ١٦جزءا.

المذهب عند الحنفية، بحث أعده الدكتور محمد إبراهيم أحمد علي. مطبوع في الكتاب السادس والعشرين بمركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي بجامعة أم القرى، مكة المكرمة.

- **مرآة الأصول في شرح مرقاة الوصول**، للقاضي محمد بن فراموز الشهير بمنلا خسرو (ت: ٨٨٥هـ). الطبعة الأولى بمطبعة سندلا. استنبول سنة: (١٣٠٧هـ).

- **مراتب الإجماع في العبادات والمعاملات والاعتقادات**، لابن حزم، علي بن أحمد الأندلسي (ت: ٤٥٦هـ). وبهامشه: نقد مراتب الإجماع لابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم (ت: ٧٢٨هـ). طبعة دار الكتب العلمية، بيروت: بدون تاريخ.

- **المساعد على تسهيل الفوائد**، للإمام بهاء الدين عبد الله بن عقيل المصري (ت: ٧٦٩هـ). على تسهيل ابن مالك، جمال الدين محمد بن عبد الله (ت: ٦٧٢هـ). تحقيق الدكتور محمد كامل بركات. الطبعة الأولى. دار الفكر دمشق، سنة: (١٤٠٠هـ، ١٩٨٠م).

- **مسألة تخصيص العام بالسبب**، أو العبرة بعموم الحكم لا بخصوص السبب، رسالة أصولية للدكتور محمد العروسي عبد القادر. طبع المطبعة العربية الحديثة بالقاهرة سنة: (١٤٠٣هـ، ١٩٨٣م).

- **مستدركات ديوان أبي الأسود الدؤلي**، جمع وتحقيق الشيخ محمد حسن آل ياسين. الطبعة الثانية. بمطابع النهضة بغداد، سنة: (١٣٨٤هـ).

- **المستدرك على الصحيحين في الحديث**، للحافظ أبي عبد الله محمد بن عبد الله الحاكم النيسابوري (ت: ٤٠٥هـ). الطبعة المصورة عن طبعة حيدر آباد، الدكن، بالهند سنة: (١٣٣٥هـ).

- **المستصفى من علم الأصول**، للإمام أبي حامد بن محمد الغزالي (ت: ٥٠٥هـ). الطبعة المصورة عن طبعة بولاق الأولى سنة: (١٣٢٢هـ).

- **مسلم الثبوت**، لمحب الدين بن عبد الشكور (ت: ١١١٩هـ). مطبوع مع شرحه فواتح الرحموت لعبد العلي محمد بن نظام الدين الأنصاري (ت: ١٢٣٥هـ). بهامش المستصفى. طبعة مصورة عن طبعة بولاق سنة: (١٣٢٢هـ).

- **مسند الإمام أحمد بن حنبل** (ت: ٢٤١هـ). طبع المطبعة الميمنية بالقاهرة سنة (١٣١٣هـ).

- **مسند الإمام الشافعي**، محمد بن إدريس (ت: ٢٠٤) هـ. استخرج أحاديثه أبو عمرو محمد بن جعفر ابن مطر من كتاب «الأم» و «المبسوط» وسماه «مسند الشافعي». نشر دار الكتب العلميةـبيروت. الطبعة الأولى سنة: ١٤٠٠هـ.

- **مسند أبي يعلى**، الإمام الحافظ أحمد بن علي بن المثنى الموصلي (ت: ٣٠٧هـ). تحقيق حسين أسد. الطبعة الأولى. دار المأمون للتراث، دمشق، سنة: (١٤٠٤هـ، ١٩٨٤م).

- **مسند البزار**، أحمد بن عمرو بن عبد الخالق البزار (ت: ٢٩٢) هـ. تحقيق د. محفوظ الرحمن زين الله. طبع مؤسسة علوم القرآن ـ بيروت. الطبعة الأولى سنة: ١٤٠٩هـ.

- **مسند الطيالسي**، لأبي داود سليمان بن داود الطيالسي (ت: ٢٠٤) هـ. نشر دار الكتاب اللبناني ودار التوفيق. طبع مجلس دائرة المعارف النظامية بالهند. سنة: ١٣٢١هـ.

- **مسند الفاروق، عمر بن الخطاب**، لعماد الدين إسماعيل بن عمر بن كثير الدمشقي (ت: ٧٧٤) هـ. تحقيق د. عبد المعطي قلعجي. نشر دار الوفاء ـ المنصورة. الطبعة الأولى سنة: ١٤١١هـ.

- **المسودة في أصول الفقه**، لثلاثة من أئمة آل تيمية: مجد الدين أبي البركات عبد السلام بن عبد الله (ت: ٦٥٣هـ). وشهاب الدين، أبي المحاسن، عبد الحليم بن عبد السلام (ت: ٦٨٢هـ). وتقي الدين شيخ الإسلام أبي العباس أحمد عبد الحليم (ت: ٧٢٨هـ). جمعها وبيضها: أحمد بن محمد الحراني الدمشقي (ت: ٧٤٥هـ). تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد. نشر دار الكتاب العربي، بيروت: بدون تاريخ.

- **مشتبه الأسماء**، لمنصور بن سليم (ت: ٦٧٣هـ). مخطوط ميكروفيلمي بمركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي بجامعة أم القرى بمكة المكرمة تحت رقم: ١٤٧٥. تراجم رجال.

- **المشتبه في الرجال: أسمائهم وأنسابهم**، للإمام الحافظ شمس الدين

محمد بن أحمد الذهبي (ت: ٧٤٨هـ). تحقيق علي محمد البجاوي. الطبعة الأولى. دار إحياء الكتب العربية بالقاهرة سنة: (١٩٦٢م).

ـ **مشكاة المصابيح**، لمحمد بن عبد الله الخطيب التبريزي (ت: بعد سنة: ٧٣٧) هـ. علق عليه محمد ناصر الدين الألباني وآخرون. نشر المكتب الإسلامي. الطبعة الثالثة سنة: ١٤٠٥هـ.

ـ **المصاحف**، للسجستاني، عبد الله بن سليمان بن الأشعث (ت: ٣١٦هـ). تصحيح المستشرق: آثر جفري الطبعة الأولى. المطبعة الرحمانية بالقاهرة سنة: (١٣٥٥هـ، ١٩٣٦م).

ـ **مصباح الزجاجة في زوائد ابن ماجه**، للحافظ أحمد بن أبي بكر بن إسماعيل شهاب الدين البوصيري (ت: ٨٤٠هـ). تحقيق محمد المتقي الكشناوي. الطبعة الثانية. نشر دار العربية للطباعة والنشر، بيروت سنة: (١٤٠٣هـ، ١٩٨٣م).

ـ **المصباح المنير**، لأحمد بن محمد بن علي المقري الفيومي (ت: ٧٧٠هـ). الطبعة الثانية بالمطبعة الأميرية بمصر سنة: (١٩٠٩م).

ـ **مصنف ابن أبي شيبة**ـالكتاب المصنف في الأحاديث والآثارـلابن أبي شيبة، محمد بن إبراهيم بن عثمان الكوفي (ت: ٢٣٥هـ). تحقيق وتصحيح الأستاذ عبد الخالق الأفغاني. طبعة دار السلفية بالهند سنة: (١٣٩٩هـ، ١٩٧٩م).

ـ **مصنف عبد الرزاق** بن همام بن نافع الحميري الصنعاني (ت: ٢١١هـ). تحقيق الشيخ حبيب الرحمن الأعظمي. نشر المجلس الأعلى بيروت، سنة: (١٣٩٢هـ، ١٩٧٢م).

ـ **معالم السنن**، للإمام الحافظ أبي سليمان حمد بن محمد بن إبراهيم

البستي الخطابي (ت: ٣٨٨هـ). مطبوع بهامش مختصر سنن أبي داود للمنذري، تحقيق محمد حامد الفقي. نشر مكتبة السنة المحمدية بالقاهرة سنة: (١٣٦٧هـ).

ـ **المعتبر في تخريج أحاديث المنهاج والمختصر**، للزركشي، بدر الدين محمد بن بهادر (ت: ٧٩٤هـ). تحقيق حمدي عبد المجيد السلفي. الطبعة الأولى. نشر دار الأرقم، النقرة، سنة: (١٤٠٤هـ).

ـ **المعتمد في أصول الفقه**، لأبي الحسين، محمد بن علي بن الطيب المعتزلي (ت: ٤٣٦هـ). الطبعة الأولى المصورة، بدار الكتب العلمية. بتقديم وضبط الشيخ خليل الميس، مدير أزهر لبنان، بيروت سنة: (١٤٠٣هـ، ١٩٨٣م).

ـ **معجم البلدان**، لياقوت بن عبد الله الحموي (ت: ٦٢٦هـ). الطبعة الأولى. بمطبعة السعادة بمصر سنة: (١٣٢٦هـ، ١٩٠٦م).

ـ **معجم الشعراء**، للمرزباني، محمد بن عمران (ت: ٣٨٤هـ). نشر مكتبة القدسي بالقاهرة سنة: (١٣٥٢هـ).

ـ **معجم شواهد العربية**، لعبد السلام محمد هارون، الطبعة الأولى، نشر مكتبة الخانجي بالقاهرة سنة: (١٣٩٢هـ).

ـ **المعجم الصغير للطبراني**، أبي القاسم سليمان بن أحمد الطبراني (ت: ٣٦٠) هـ. تحقيق محمد شكور أمرير. نشر المكتب الإسلامي. الطبعة الأولى سنة: ١٤٠٥هـ.

ـ **المعجم الكبير**، للحافظ أبي القاسم سليمان بن أحمد الطبراني (ت: ٣٦٠) هـ. تحقيق حمدي عبد المجيد السلفي. الطبعة الثانية بمطبعة الزهراء الموصل، العراق سنة: (١٤٠٦هـ، ١٩٨٦م).

ـ **معجم المؤلفين**، تراجم مصنفي الكتب العربية، لعمر رضا كحالة. طبعة دار إحياء التراث العربي، بيروت: بدون تاريخ.

ـ **معجم المصنفين**، للشيخ محمود حسن التونكي (ت: ١٣٦٦هـ). طبع مطبعة وزنكوغراف طبارة، بيروت سنة: (١٣٤٤هـ).

ـ **معجم المفسرين من صدر الإسلام حتى العصر الحاضر**، للأستاذ عادل نويهض. الطبعة الثانية. نشر مؤسسة نويهض الثقافية للتأليف والترجمة والنشر، بيروت سنة: (١٤٠٦هـ، ١٩٨٦م).

ـ **معجم مقاييس اللغة**، لأبي الحسين أحمد بن فارس (ت: ٣٩٥هـ). تحقيق عبد السلام محمد هارون. طبعة دار الفكر، بيروت سنة: (١٣٩٩هـ).

ـ **المعجم الوسيط**، تأليف: الدكتور إبراهيم أنيس، والدكتور عبد الحليم منتصر، وعطية الصوالحي، ومحمد خلف الله أحمد، الطبعة القطرية الأولى سنة: (١٤٠٥هـ). والمصورة عن الطبعة المصرية الأولى سنة: (١٣٨٠هـ).

ـ **معيار العلم**، لأبي حامد محمد بن محمد الغزالي (ت: ٥٠٥هـ). تحقيق الدكتور سليمان دنيا. الطبعة الثانية. دار المعارف بمصر: بدون تاريخ.

ـ **المعيار المعرب والجامع المعرب عن فتاوى علماء إفريقية والأندلس والمغرب**، لأحمد بن يحي الونشريسي التلمساني (ت: ٩١٤هـ). طبع دار الغرب الإسلامي، بيروت. الطبعة الأولى سنة: (١٤٠٣هـ).

ـ **المغني في أبواب التوحيد والعدل**، للقاضي عبد الجبار أحمد المعتزلي (ت: ٤١٥). تحقيق الدكتور محمد مصطفى علي، والدكتور أبو الوفاء الغنيمي. نشر المؤسسة المصرية العامة للكتاب. بدون تاريخ.

ـ **المغني في أصول الفقه**، للخبازي، جلال الدين عمر بن محمد الخُجَنْدي (ت: ٦٩١هـ). تحقيق الدكتور محمد مظهر بقا. الكتب التاسع عشر

من مطبوعات مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي بجامعة أم القرى بمكة المكرمة. الطبعة الأولى. سنة: (١٤٠٣هـ).

- **المغني شرح مختصر الخرقي**، لابن قدامة، عبد الله بن أحمد، موفق الدين (ت: ٦٢٠هـ). نشر مكتبة ـ الرياض سنة: (١٤٠١هـ).

- **مغني اللبيب عن كتب الأعاريب**، لجمال الدين بن هشام الأنصاري. (ت: ٧٦١هـ). تحقيق الدكتور مازن المبارك، والأستاذ محمد علي حميد الله. طبعة دار الفكر بدمشق سنة: ١٩٦٩م.

- **مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج**، للشيخ محمد الخطيب الشربيني (ت: ٩٩٧هـ). طبعة مصطفى البابي الحلبي بمصر سنة: (١٣٧٧هـ، ١٩٥٨م).

- **مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول**، للشريف أبي عبد الله محمد بن أحمد المالكي التلمساني (ت: ٧٧١هـ). تحقيق الشيخ عبد الوهاب عبد اللطيف. طبعة دار الكتب العلمية، بيروت سنة: (١٤٠٣هـ).

- **مقاصد الفلاسفة**، لأبي حامد، محمد بن محمد الغزالي (ت: ٥٠٥هـ). تحقيق الدكتور سليمان دنيا. الطبعة الثانية. دار المعارف بمصر. بدون تاريخ.

- **المقتضب**، للمبرد، أبي العباس محمد بن يزيد البصري (ت: ٢٨٥هـ). تحقيق محمد عبد الخالق عظيمة. طبع: المجلس الأعلى للشئون الإسلامية بالقاهرة سنة: (١٣٩٩هـ، ١٩٧٩م).

- **المقصد الأسنى شرح معاني أسماء الله الحسنى**، لأبي حامد، محمد بن محمد الغزالي (٥٠٥هـ). تحقيق فضلة شحادة. نشر دار المشرق، بيروت: بدون تاريخ.

- **مقدمة ابن خلدون**، عبد الرحمن بن محمد الحضرمي (ت: ٨٠٨هـ). طبعة دار الشعب بمصر. بدون تاريخ.

- **الملل والنحل**، للشهرستاني، أبي الفتح محمد بن عبد الكريم (ت: ٥٤٨هـ). مطبوع بهامش «الفصل في الملل والأهواء والنحل» لابن حزم. الطبعة الأولى بالمطبعة الأدبية بالقاهرة سنة: ١٣٢٠هـ.

- **مناهج البحث عند مفكري الإسلام**، للدكتور علي سامي النشار، طبعة دار المعارف بمصر. سنة: ١٣٨٦هـ، ١٩٦٦م.

- **مناهج العقول**=انظر شرح البدخشي.

- **منتهى الوصول والأمل في علمي الأصول والجدل**، لابن الحاجب، عثمان بن عمر (ت: ٦٤٦هـ). الطبعة الأولى. نشر دار الكتب العلمية بيروت، سنة: ١٤٠٥هـ، ١٩٨٥م.

- **منجد المقرئين**، لابن الجزري، شمس الدين أبي الخير محمد بن محمد (ت: ٨٣٣هـ). نشر دار الكتب العلمية، بيروت سنة: ١٤٠٠هـ.

- **المنخول من تعليقات الأصول**، لأبي حامد، محمد بن محمد الغزالي (ت: ٥٠٥هـ). تحقيق الدكتور محمد حسن هيتو. الطبعة الثانية. دار الفكر دمشق. سنة: ١٤٠٠هـ، ١٩٨٠م.

- **الموافقات في أصول الشريعة**، للشاطبي، أبي إسحاق إبراهيم بن موسى اللخمي (ت: ٧٩٠هـ). تحقيق الشيخ عبد الله دراز. نشر المكتبة التجارية الكبرى بمصر. بدون تاريخ.

- **موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول**، لشيخ الإسلام ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم (ت: ٧٢٨هـ). الطبعة الأولى. دار الكتب العلمية، بيروت سنة: ١٤٠٥هـ، ١٩٨٥م.

- **المواقف في علم الكلام**، للقاضي عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد الإيجي (ت: ٧٥٦هـ). نشر مكتبة عالم الكتب، بيروت: بدون تاريخ.

- **الموطأ**، للإمام مالك بن أنس (ت: ١٧٩هـ). مطبوع مع تنوير الحوالك، لجلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي (ت: ٩١١هـ). طبعة دار الكتب العلمية، بيروت: بدون تاريخ.

- **ميزان الأصول في نتائج العقول**، لعلاء الدين شمس النظر أبي بكر محمد بن أحمد السمرقندي (ت: ٥٣٩هـ). تحقيق الدكتور محمد زكي عبد البر. الطبعة الأولى. نشر مطابع الدوحة الحديثة بقطر، سنة: ١٤٠٤هـ.

- **ميزان الاعتدال في نقد الرجال**، لأبي عبد الله محمد بن أحمد الذهبي (ت: ٧٤٨) هـ. تحقيق علي محمد البجاوي. نشر دار المعرفة - بيروت. الطبعة الأولى سنة: ١٣٨٢هـ.

- **النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة**، لجمال الدين أبي المحاسن، يوسف بن تغري بردي (ت: ٨٧٤هـ). الطبعة المصورة عن طبعة دار الكتب المصرية. نشر الهيئة المصرية العامة للكتاب: بدون تاريخ.

- **نزهة الخاطر العاطر شرح كتاب روضة الناظر وجنة المناظر**، للشيخ عبد القادر بن أحمد، المعروف بابن بدران الدومي الدمشقي (ت: ١٣٤٦هـ). طبعة دار الكتب العلمية، بيروت: بدون تاريخ.

- **النشر في القراءات العشر**، لابن الجزري، شمس الدين أبي الخير محمد بن محمد (ت: ٨٣٣هـ). طبعة المكتبة التجارية الكبرى بمصر: بدون تاريخ.

- **نصب الراية لأحاديث الهداية**، للحافظ جمال الدين عبد الله بن يوسف الزيلعي الحنفي (ت: ٧٦٢هـ) طبعة دار المأمون بالقاهرة سنة: ١٣٥٧هـ.

- **نظرة عامة في تاريخ الفقه الإسلامي**، للدكتور علي حسن عبد القادر. طبع مطبعة السعادة بمصر. الطبعة الثالثة، نشر دار الكتب الحديثة بالقاهرة سنة: ١٩٦٥م.

- **نقض المنطق**، لشيخ الإسلام ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم (ت: ٧٢٨هـ). تحقيق وتصحيح الشيخين: محمد بن عبد الرزاق حمزة، وسليمان بن عبد الرحمن الصنيع. وبمراجعة الشيخ محمد حامد الفقي. نشر مكتبة السنة المحمدية بالقاهرة: بدون تاريخ.

- **النكت على كتاب البرهان**، للمظفر بن عبد الله المعروف بالمقترح (ت: ٦١٢هـ). مخطوط بمكتبة المتحف العراقي ببغداد تحت رقم: ٩٩٦أصول.

- **نهاية الإرب في معرفة أنساب العرب**، للقلقشندي، أبي العباس أحمد بن علي (ت: ٨٢١هـ). تحقيق إبراهيم الأبياري. الطبعة الأولى. نشر الشركة العربية للطباعة والنشر بالقاهرة سنة: ١٩٥٩م.

- **نهاية الإقدام في علم الكلام**، لأبي الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني (ت: ٥٤٨هـ). حرره وصححه المستشرق: ألفرد جيوم. تصوير مكتبة المثنى ببغداد: بدون تاريخ.

- **نهاية السول**=انظر شرح الأسنوي.

- **النهاية في غريب الحديث والأثر**، لمجد الدين المبارك بن محمد بن الأثير الجزري (ت: ٦٠٦هـ). تحقيق الأستاذ: طاهر أحمد الزاوي، والدكتور محمود محمد الطناحي. طبعة عيسى البابي الحلبي بالقاهرة سنة: ١٣٨٣هـ، ١٩٦٣م.

- **نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج**، للرملي، شمس الدين محمد بن أحمد بن حمزة (ت: ١٠٠٤هـ). طبع مطبعة مصطفى البابي الحلبي بالقاهرة سنة: ١٣٨٦هـ، ١٩٦٧م.

- **نواسخ القرآن**، لابن الجوزي، جمال الدين أبي الفرج عبد الرحمن بن علي (ت: ٥٩٨هـ). تحقيق الأستاذ محمد أشرف علي الملباري. الطبعة

الأولى. طبع المجلس العلمي وإحياء التراث الإسلامي بالجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة. سنة: ١٤٠٤هـ، ١٩٨٤م.

- **نيل الابتهاج** = انظر الديباج.

- **نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار**، للشوكاني، محمد بن علي بن محمد (ت: ١٢٥٠هـ). طبعة دار الفكر، بيروت، بدون تاريخ.

- **همع الهوامع في شرح جمع الجوامع**، للسيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر (ت: ٩١١هـ). تحقيق عبد السلام محمد هارون، والدكتور عبد العال سالم مكرم. طبعة دار البحوث العلمية، الكويت سنة: ١٣٩٤هـ، ١٩٧٥م.

- **الوصول إلى الأصول**، لابن برهان، أبي الفتح أحمد بن علي البغدادي (ت: ٥١٨هـ). تحقيق الدكتور عبد الحميد علي أبو زنيد. الطبعة الأولى. نشر مكتبة المعارف الرياض سنة: ١٤٠٣هـ.

- **وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان**، لابن خلكان، أبي العباس شمس الدين أحمد بن محمد (ت: ٦٨١هـ) تحقيق الدكتور إحسان عباس طبعة دار صار، بيروت سنة: (١٣٩٨هـ، ١٩٧٨م).

**   **   **

فهرس موضوعات الجزء الرابع

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

** ** **